LEONARDO

ANTONIO LOMBATTI
IL GRAAL E LA SINDONE

PRESENTAZIONE DI GIANNI BAGET BOZZO

MONDADORI

Inquisitore: E la testa?

Hugues de Pairaud: In fede dico che l'ho vista, tenuta e toccata a Montpellier durante il capitolo, e io e gli altri fratelli presenti l'abbiamo adorata.

Dal Verbale del processo ai templari per idolatria

ISBN 88-04-44735-4

Antonio Lombatti

IL GRAAL
E LA SINDONE

MONDADORI

Il nostro indirizzo Internet è
http://www.mondadori.com/libri

I edizione Leonardo saggistica aprile 1998

ISBN 88-04-44735-4

Presentazione

L'ipotesi che Antonio Lombatti sostiene in questo libro è affascinante: riesce a mettere insieme tre temi della storia culturale e religiosa dell'Occidente come il Graal, i templari e la Sindone, incrociando le figure originarie dell'esoterismo con una delle maggiori devozioni del mondo cristiano. Non ho competenze per giudicare il modo in cui egli opera tali connessioni, ma esse gettano nuova luce su tutti i temi in questione. La Sindone di Torino, nell'interpretazione di Lombatti, è la ragione dell'esistenza dei templari, custodi di un Cristo non conosciuto dalla Chiesa: il vero volto del Salvatore. Ciò fornì ai templari un culto separato, una devozione fondamentale. Si comprende perché i templari siano stati così importanti nell'esoterismo occidentale. Lombatti sostiene la presenza della Sindone a Costantinopoli in un tempo antecedente alla data proposta dall'esame al carbonio, ed esclude che sia una pittura, una rappresentazione; anche se così all'inizio fu descritta dai suoi proprietari e così presentata da uno dei papi del grande scisma, Clemente VII. D'altro lato Lombatti nega l'identificabilità della Sindone sulla base della testimonianza dei Vangeli.

Egli ha fondato una rivista, *Approfondimento Sindone*, che vuole mostrare la sua indifferenza di fronte al tema della Sindone come reliquia di Cristo: lo affascina la Sindone in se stessa.

La Sindone è una figura centrale della devozione occidentale, l'unica reliquia che continua a far discutere, ora che tut-

te le reliquie sono state messe di lato. Il suo fascino attinge a un livello più profondo: Gesù Cristo è il fondamento della cultura occidentale e ciò fa della Sindone una presenza che va di là della professione di fede. Del resto, proprio il fatto che essa resti centrale, nonostante la sua autenticità sia ancora in questione, indica la sua omologia con la struttura stessa della fede. Ragionevole, ma non razionale: e quindi sempre ambigua nei suoi fondamenti sensibili. I miracoli non bastano da soli a motivare la fede, perché non hanno mai il fascino della inconfutabilità. Essi avvengono nella vita quotidiana, non sono mai spettacoli, manifestazioni singolari del potere divino sul mondo.

Antonio Lombatti fa della «indecidibilità» della Sindone la sua posizione preliminare: mostra il fascino della Sindone anche per chi non accetta, per convinzione, il suo status di immagine del corpo di Gesù Cristo. Sta qui il suo fascino universale. E la sua storia indica non un miracolo, ma una direzione: la Sindone passa impotente eppur indistruttibile fra tutte le vicende che l'hanno coinvolta. Di nuovo nel '97 l'ha sfiorata un incendio e l'ha salvata l'impegno di speranza che ha dato a un operaio la forza di spezzare un vetro antiproiettile. E sappiamo che l'incendio è iniziato dalla cupola del Guarini, quindi proprio la Sindone era minacciata dal fuoco. Quando essa sarà esposta, come ha annunziato il cardinale Saldarini, di nuovo sarà un segno levato sulla storia cristiana, sulle sue radici, sul suo fondamento. Figura della fede, anch'essa razionalmente indecidibile.

Gianni Baget Bozzo

IL GRAAL E LA SINDONE

A Federica, il mio Graal

Non ti farai né idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai.

Esodo 20,4-5

1
Graal, un «mysterium tremendum»

Tutto cominciò duemila anni fa

Ad affascinarmi è stata una curiosa miscela di storia, religione e letteratura, la sfida verso l'ignoto estesa lungo un arco di tempo che va dalla collocazione del personaggio storico di Gesù Cristo fino ai secoli più bui della nostra storia, il Medioevo.

La lettura di alcuni testi medievali mi aveva lasciato credere di essere in grado di definire con sicurezza la reale natura del Graal. Insomma, pensavo già di essere arrivato al traguardo ancora prima di cominciare. La mia curiosità mi spingeva a leggere qualche altro libro sull'argomento. Più allargavo le mie conoscenze e più mi rendevo conto di non saperne assolutamente nulla; più studiavo e meno mi sembrava di capire: strano, no? Tre anni di ricerche, analisi, consulti e letture che non mi sarei mai sognato di fare.

Che cos'è il Graal o Santo Graal? Bisogna partire da qui e posso dirvi che le risposte possibili sono, ancora, circa una decina. Il calice in cui fu raccolto il sangue di Gesù è la risposta che di solito viene in mente alla maggior parte delle persone. Ciò è dovuto principalmente alla perentoria influenza che i racconti su re Artù e i cavalieri della Tavola rotonda, ma soprattutto la televisione e il cinema, hanno esercitato sull'immaginario collettivo.[1] Il film *Indiana Jones e l'ultima crociata* con Harrison Ford e le numerose versioni cinematografiche dei romanzi legati alle vicende di re Artù hanno avuto un ruolo decisivo nel determinare l'associazione Graal-ca-

lice.[2] Tuttavia il mistero del Graal, perché di mistero bisogna parlare, è più intricato di quanto si possa pensare.

Nel XII secolo all'improvviso appare il Graal

Le fonti primarie risultano di fondamentale importanza per evitare di arrivare a conclusioni frutto di un'affrettata speculazione o determinate da notizie frammentarie non sufficientemente documentate. Anche se, come sottolinea uno dei massimi medievalisti, Georges Duby, talvolta allo storico non resta che ipotizzare, immaginando scenari possibili.[3]

Gli studiosi sono pressoché concordi: il Graal – con una valenza prettamente simbolica e cristiana – fa la sua comparsa alla fine del XII secolo. Mai prima di quel momento questa parola con un valore semantico e simbolico così polivalente era stata messa per iscritto.[4] Fu uno scrittore francese medievale,[5] Chrétien de Troyes, a citarla in uno dei suoi romanzi cavallereschi, *Perceval ou Le Conte du Graal*, composto presumibilmente tra il 1181 e il 1190[6] quando era al servizio di Filippo d'Alsazia, conte delle Fiandre. Le notizie sulla vita di questo letterato sono insufficienti per individuare con certezza la fonte alla quale attinse al fine di inserire il Graal nel suo poema, anche se l'autore cita un libro donatogli dal suo protettore come spunto per la storia. Sappiamo che Filippo d'Alsazia partì per la terza crociata nel 1190 e morì in Terra Santa l'anno successivo e che era già stato in Palestina col padre, Thierry d'Alsazia, dal 1157 al 1167. Aveva forse portato con sé il libro da cui Chrétien trasse la sua storia?[7] O raccontò qualcosa che aveva avuto modo di vedere in Terra Santa?[8] Ciò che si conosce attualmente della vita di Chrétien lo apprendiamo dalle testimonianze che ci ha lasciato nelle sue opere. Nato a Troyes, o comunque nella Champagne,[9] verso il 1135, fu attivo inizialmente presso la corte della sua città; scrisse versi bellissimi nella lingua parlata in questa regione per Maria, sua protettrice, figlia di Eleonora d'Aquitania[10] e moglie di Enrico, conte della Champagne. Successivamente il poeta si legò a Filippo d'Alsazia, conte di Fiandra, per il quale compose[11] il *Perceval ou Le Conte du Graal* rimasto incompiuto.[12] Del racconto, capostipite assoluto dei

romanzi del Graal,[13] è andato perduto l'originale, ma ci restano quindici copie manoscritte.[14]

Prima del *Perceval* di Chrétien era già conosciuta una serie di racconti di origine celtica che poteva benissimo essere stata la fonte del mito del Graal dalla quale lo scrittore della Champagne trasse ispirazione. Su questa ipotesi tuttavia manca da parte degli studiosi l'unanimità necessaria per una conclusione definitiva. Non c'è dubbio che i romanzi del Graal si basino anche su fondamenta pagane celtiche;[15] nella mitologia irlandese e gallese[16] vi sono continui riferimenti al legame tra onore, battaglia, morte e rinascita; si parla di guerrieri gettati in un misterioso calderone rigeneratore che permetteva loro di risorgere il mattino successivo alla morte.[17] Queste leggende furono tramandate oralmente, di generazione in generazione, fino ad arrivare ai primi scrittori che si ispirarono a quel materiale.[18] Troyes, inoltre, in seguito a continui matrimoni dinastici, aveva subito un continuo processo di osmosi letteraria con le regioni europee limitrofe;[19] la capitale della Champagne era stata unita al Blois una prima volta nel 1019 da Eude, conte di Blois e, dopo un periodo di esproprio, una seconda volta nel 1128 dal conte Tebaldo di Blois. Esistevano poi strette relazioni tra i signori del Blois e quelli della Bretagna. Nel XII secolo, Alano II, duca di Bretagna, aveva sposato una sorella del conte di Blois; nel primo quarto del XIII secolo Giovanni I di Bretagna sposò Bianca di Champagne e la loro figlia, Alix, andò sposa a Giovanni di Châtillon, conte di Blois, nel 1254.[20] Un gran numero di lai[21] e di leggende bretoni fu introdotto nella letteratura francese dai menestrelli che, dalla metà del XII secolo, avevano seguito i signori bretoni alla corte di Blois.[22] Tuttavia, alcuni studiosi non sono d'accordo nell'individuare solamente nei crogioli della mitologia celtica i prototipi dei racconti sul Santo Graal.[23] È anche certo che le leggende bretoni subirono forti influenze francesi e che per la Tavola Rotonda e le altre istituzioni cavalleresche attribuite alla corte d'Artù si è debitori alla *Matière de France*.[24]

Ci vorrebbe un'altra ricerca per scandagliare con rigore scientifico tutto il materiale riguardante le leggende celtiche, vastissimo per contenuti e allegorie simboliche,[25] e non era questo il nostro obiettivo. Il lato oscuro della vicenda che ci

interessa chiarire non è quale sia la portata dell'influsso delle saghe irlandesi o bretoni sui romanzi del Graal, bensì come, quando e perché si passò a trattare questa materia in un'ottica esclusivamente cristiana.

Esistono elementi certi per stabilire come nacque questo legame inscindibile tra il Graal e il cristianesimo, tra il Graal e Gesù Cristo? Per cercare di spiegare l'origine della copiosa produzione letteraria dal 1180 in avanti sul Graal non è certo sufficiente fare risalire l'associazione Gesù-Graal a due fattori principali: il risveglio del sentimento religioso in seguito alle crociate e il predominio culturale esercitato da alcuni ordini monastici e dalle università controllate dalla Chiesa sulla produzione letteraria dall'inizio dell'XI secolo.[26] La questione risulta assai più complessa. I progressi intellettuali già promossi in parte dall'espansione monastica si accelerano nella seconda metà dell'XI secolo e all'inizio del XII non solo con l'incremento dei traffici e degli scambi ma anche con la riforma gregoriana che stimola a conoscere di più la religione, a mettere insieme argomenti per meglio armare gli schieramenti in campo e quindi a dedicarsi a una nuova riflessione dottrinaria ricercando o riprendendo i documenti del passato. Il moltiplicarsi dei monasteri, il desiderio di influire sulla società circostante per migliorarne la cristianizzazione educandone i figli sono elementi che portano alla creazione di scuole.[27] Questi fattori però non bastano a chiarire come il Graal sia potuto apparire così repentinamente sulla scena letteraria del XII secolo né a interpretare la sua associazione alla figura di Gesù né, tanto meno, a spiegare come possa essere fiorita e scomparsa una produzione letteraria così copiosa e monotematica sul Graal cristiano nel giro di pochi anni. Altrettanto poco convincente sembra una delle tante giustificazioni addotte, in cui si sostiene che la nascita di questo ciclo sia imputabile principalmente alla crisi spirituale dilagata in Europa durante i primi secoli del millennio.[28] Vago e impreciso anche chi cerca di ancorare il Graal «al concetto di risveglio spirituale».[29]

> Uno degli errori più comunemente commessi da molti interpreti dei simboli mitologici è quello di leggerli non come misteri dell'animo, ma come fatti concreti riferibili a eventi storici reali o immaginari: la Terra Promessa, come il paese di Canaan; ... il passaggio del Mar Rosso, come un avvenimento a cui avrebbe potuto assistere un inviato di un giornale.[30]

Questa valutazione, per esempio, considera solo uno dei tanti aspetti del problema, omettendo di sottolineare che anche testi puramente religiosi e teologici come Bibbia o Corano, alquanto simbolici e allegorici, nascono da realtà storiche riconoscibili e ampiamente documentate:[31] il nucleo è teologico, ma l'ambientazione storica. La letteratura sul Graal perciò, al pari di quella religiosa, è basata anche su frammenti storici rielaborati e adattati alle verità letterarie degli autori, implicando così diversi livelli di analisi. È vero che la marcia di Mosè e del popolo d'Israele dall'Egitto verso la Terra Promessa può essere interpretata in chiave allegorica e mitologico-spirituale; ma è altrettanto innegabile l'esistenza di un personaggio storico chiamato Mosè[32] che guidò l'esodo degli ebrei in direzione della Palestina[33] intorno al 1250 a.C.

Dunque, per eseguire una ricerca accurata sull'argomento non si può prescindere dall'analisi di tutto il materiale narrativo disponibile in versi o in prosa; materiale peraltro non esaustivo, poiché senza dubbio i testi letterari medievali sul Graal furono molto più numerosi rispetto ai manoscritti che ci sono pervenuti.[34]

Oltre al già citato *Perceval*[35] con le sue quattro continuazioni, ci sono anche *Le Roman de l'Estoire dou Graal* o *Joseph d'Arimathie*,[36] composto probabilmente tra il 1205 e il 1210 da Robert de Boron,[37] «autore di scarso valore poetico»[38] originario della Piccardia,[39] e il *Parzival*[40] del tedesco Wolfram von Eschenbach databile all'incirca tra il 1205 e il 1210.[41] Segue una serie di opere che ci sono giunte anonime: il *Perlesvaus*[42] (1191-1212 ca.); il *Peredur,* romanzo in prosa gallese dell'inizio del XIII secolo circa, il *Didot Perceval*,[43] scritto anch'esso in prosa da un autore francese verso il 1200, e infine il *Ciclo Vulgato*,[44] una raccolta di racconti di diversi autori composti tra il 1215 e il 1230, tra i quali va ricordato la *Queste du Saint Graal*.[45] Questi testi costituiscono le chiavi di lettura più importanti del mistero del Graal o, se non altro, da qui si deve partire per capire quali elementi reali sussistano nell'affascinante storia del simbolo della cristia-

nità medievale per eccellenza. A essere rigorosi nell'analisi però non è affatto chiaro se il Graal debba essere considerato un simbolo propriamente cristiano, anche se gli studiosi propendono sostanzialmente per questa tesi. Le istituzioni ecclesiastiche e la cultura monacale inizialmente non videro di buon occhio il proliferare di un genere letterario in cui il Graal era appannaggio esclusivo di una schiera di eletti o custodito da cavalieri i quali, in base non solo alle loro qualità, ma anche al loro lignaggio, appartenevano alla «famiglia del Graal» e ne diventavano gli eredi legittimi. Questo legame tra il misterioso oggetto e i custodi o eredi del Graal aveva talvolta imbarazzato gli esponenti della cultura ufficiale cristiana, tanto che la *longa manus* dei monaci cistercensi intervenne nella composizione di alcuni romanzi del *Ciclo Vulgato* (la *Queste du Saint Graal* per esempio), al fine di redigere una versione ortodossa della storia, gradita anche alla Chiesa. Il problema tuttavia si pone anche dopo la conclusione del *Ciclo Vulgato* (1230 ca.).[46] Nel 1260 infatti, quando il filone letterario del Graal si era ormai inaridito, troviamo la testimonianza diretta di un monaco, tale Jakob van Maerlant, che definiva menzogna la storia del Santo Graal, considerando che la Chiesa non aveva concesso il proprio assenso formale in merito al contenuto, il quale in molti casi voleva passare per cristiano.[47] Quando si parla di Graal «permane l'antico e più originario significato di un *mysterium tremendum* avente poco a che fare con il *pathos* cristiano».[48]

Il Graal e i romanzi medievali: il «Perceval» di Chrétien de Troyes

L'analisi di elementi comuni nei romanzi sul Graal ci può essere d'aiuto per tentare di tracciare una linea di demarcazione tra leggenda e storia. Quali furono le fonti cui attinsero i narratori del Graal? Come venne descritto questo enigmatico oggetto? Quali altri particolari possono ancorare i racconti a realtà storiche? La fantasia dei narratori si era inevitabilmente mescolata alla situazione storica che li circondava. Le crociate, la tremenda minaccia per la Chiesa costituita dall'eresia dei Catari, l'Ordine dei templari e la loro misteriosa

permanenza nel Tempio di Salomone a Gerusalemme furono solo strane coincidenze storiche o svolsero un ruolo fondamentale per la creazione dell'idea del Santo Graal? E come mai, per più di mille anni, questo straordinario oggetto-simbolo della cristianità era rimasto totalmente sconosciuto alla tradizione culturale occidentale?

Il sostantivo *graal* fa la sua comparsa nella letteratura medievale prima e al di fuori del ciclo graalico o della materia arturiana.[49] Né Chrétien de Troyes né Robert de Boron l'inventarono di sana pianta: l'area di diffusione della parola *graal* si estendeva dall'Aragona alla Catalogna fino al nordest della Francia, lungo il dominio occitano e franco-provenzale.[50] Il termine *grauus*, al nominativo, e *graal*, nei complementi, è attestato in lingua d'oïl almeno dal *Roman d'Alexandre* (1160 ca.), e la forma latina corrispondente, *gradalis*, da un documento catalano che può essere datato attorno al 1010.[51]

Come abbiamo detto, nel *Perceval* di Chrétien de Troyes, composto nel 1182 ca. proprio nella Champagne,[52] il poeta introduce il termine *graal* per la prima volta, e lo fa in questo modo:

> Una fanciulla molto bella, slanciata e ben adornata veniva coi valletti e aveva tra le mani un graal. Quando fu entrata nella sala col graal che teneva, si diffuse una luce sì grande che le candele persero chiarore ... Il graal che veniva avanti era fatto dell'oro più puro. Vi erano incastonate pietre di molte specie, le più ricche e le più preziose che vi siano in mare o sulla terra.[53]

È così che quest'oggetto misterioso appare sulla scena letteraria più di ottocento anni fa, portato in processione[54] in una sala, nella quale si preparava un banchetto, nel castello del Re Pescatore. Non si può non rilevare che il termine sia stato usato come nome comune e non come nome proprio – *un graal*, non *il Graal* –, il che dimostra che aveva una sua precisa valenza semantica. *Gradale*, nell'antico francese, e *gradalis*, in latino, significavano

> una grande scodella fonda, o se vogliamo una sorta di vassoio, di quelli comuni nelle mense medievali, nelle quali, com'è noto, si usava consumare il pasto servendosi di piatti nei quali mangiavano, contemporaneamente, due persone.[55]

Ai tempi di Chrétien, nella lingua parlata, il termine *gradale* veniva spesso pronunciato *greal*. Ci fu anche un monaco, tale Helinandus de Froidmont, che nel 1215 ca. diede una definizione del termine *gradalis*: era una «scutella lata et aliquantulum profunda» in cui i cibi potevano essere ordinati «gradatim» ed era, perciò, «grata et acceptabilis».[56] Parte dell'enigma del Graal di Chrétien deriva dall'uso di un linguaggio esegetico, giacché l'autore ascrive un significato sacro alla ricerca del Graal da parte di Perceval, suggerendo che avesse a che fare con Gesù Cristo. Infatti, durante le processioni del Graal ci sono anche gocce di sangue che sgorgano dalla lancia che trafisse il costato di Gesù in croce,[57] un esplicito riferimento alle reliquie della passione. Inoltre, la descrizione del castello del Graal sembra un'esatta replica del Tempio di Salomone a Gerusalemme: tutti e due presentano un portico esterno, torri alte, colonne di bronzo o di rame, un *sancta sanctorum*, oro zecchino, un fuoco sacrificale e ogni bene (manna) per i partecipanti ai riti.[58]

In alcuni dei manoscritti redatti in antico francese Santo Graal fu scritto come un'unica parola, *Sangreal*,[59] e sembra sia stato diviso solo successivamente. Fra le varie ipotesi sulla sua origine, *Sang real* (sangue reale) dà l'idea di un legame di sangue, una discendenza o «famiglia del Graal» scelta per custodire o ereditare il sacro oggetto, mentre *San Greal* si lega alla versione più conosciuta della storia, ossia quella di oggetto o condizione spirituale da cui si ottiene ogni bene.[60] Uno dei codici più antichi del *Perceval* riporta a margine il nome del copista, un tale Guiot,[61] anche lui champenois, lo stesso nome della persona che Wolfram von Eschenbach nel *Parzival* indicherà come fonte del suo racconto.[62]

Prima della fine del *Perceval*, Chrétien de Troyes conferisce all'oggetto una valenza cristiana.

> Pescatore è il figlio di quel re che si nutre del Santo Graal. Ma non credere che gli si serva luccio, lampreda o salmone. Solo ostia gli si porta nel Santo Graal.[63]

Il piatto o vassoio «destinato ai banchetti più sontuosi e abbastanza grande da poter contenere pesci o cacciagione»[64] al termine del romanzo diventa oggetto-simbolo dalla natura

miracolosa e cristianeggiante,[65] e si pone idealmente all'interno di quel vasto *corpus* letterario che lo associerà al cristianesimo. Il legame Graal-religione inizia già nella Champagne grazie al poeta Chrétien de Troyes.

Uno degli aspetti più interessanti di questo primo racconto sul Graal – mai rilevato – riguarda le illustrazioni dei codici manoscritti del *Perceval*. Che cos'era per i copisti il Graal descritto da Chrétien? L'immagine finale nel manoscritto T racchiude l'intero messaggio dell'opera: raffigura la trasformazione di Perceval durante la sua ricerca, mostrandolo vestito da prete in devota adorazione del Graal come di una sacra reliquia.[66] L'assenza del Graal nelle altre miniature del manoscritto T dimostra la reticenza dell'illustratore a presentarlo come un vassoio e insieme la sua precisa scelta di raffigurarlo come sacra reliquia.[67]

Il «Joseph d'Arimathie» di Robert de Boron

I filologi più autorevoli sembrano concordi nel ritenere lo scrittore piccardo Robert de Boron il primo vero narratore di una storia compiuta del Graal. Non si può affermare con certezza invece se sia stato proprio lui con il *Joseph d'Arimathie* (1205 ca.) a conferire un'impostazione cristiana alla vicenda del Santo Graal oppure qualcun altro prima di lui. Robert, unico fra gli autori del Graal, tenta di fornire la derivazione etimologica del termine. Così annuncia – per voce di Petrus durante la celebrazione del rito del Graal – l'origine della parola:

> Chi vorrà dargli il vero nome dovrà chiamarlo Graal, perché, a quanto credo, nessuno potrà vederlo senza che gli rechi piacere ... Le parole di Petrus provocarono una gioia profonda nei presenti. Nulla li rallegrò di più che sapere che il vaso si chiamava Graal ... Così, per il motivo che ho esposto, sia quelli che andarono via sia quelli che rimasero chiamarono il sacro vaso Graal.[68]

A differenza di Chrétien – morto prima di ultimare il *Perceval* e vago nel definire la natura del Graal – Robert ci offre una storia completa spingendosi fino alla ricerca etimologica.

Il termine viene fatto risalire all'antico francese *agree* («senza che gli rechi piacere», nel testo originale «qu'il ne li agree»[69]): provare piacere, gradire o saziare, indice del nutrimento spirituale che il Graal assicurava. Nel romanzo il Santo Vaso compare già all'inizio, prima che l'autore lo chiami Graal. Pilato – narra Robert de Boron –, saputo che i Giudei non volevano consegnare il cadavere di Gesù a Giuseppe, ordinò che il corpo fosse tolto dalla croce e dato al centurione romano.

> Poi si ricordò del vaso e lo prese e, sembrandogli molto bello, lo donò a Giuseppe di Arimatea, che aveva mandato a chiamare ... Giuseppe lo prese [Gesù] tra le braccia e lo depose dolcemente in terra, quindi ne compose il corpo e lo deterse con grande cura. Mentre lo lavava, vide il sangue stillare chiaro dalle piaghe sanguinanti e, ricordatosi della punta che aveva ferito Gesù al costato, facendolo sanguinare, corse a prendere il vaso e l'appose là dove il sangue colava, pensando che fosse il recipiente più degno di raccogliere le gocce che vi sarebbero cadute.[70]

Nel *Joseph d'Arimathie* è palese la dimensione cristiana della vicenda: per l'autore *graal* è già un nome proprio che di per sé indica un particolare oggetto religioso legato alla morte e alla deposizione dalla croce di Gesù, mentre il nome comune che ne definisce l'aspetto materiale è «vaso» (*veissel*).[71]

E nel *Joseph*, evidentemente, fa la sua comparsa per la prima volta Giuseppe d'Arimatea, il personaggio che lega la storia del Graal a quella della Sindone.

Robert de Boron nel *Joseph* (vv. 3489-94) ci ha lasciato un preciso riferimento cronologico circa la stesura del racconto.

> Al tempo in cui raccontai, con il mio signore Gautier, che era di Montbéliard, in pace, mai era stata raccontata la grande storia del Graal da nessun uomo che fosse mortale.

Gautier è una figura storica le cui gesta sono sufficientemente documentate. Era di Montbéliard, cittadina tra Besançon e Belfort, nel dipartimento di Doubs. Partì per la quarta crociata nel 1201-02 ed era a Cipro nel 1205, dopo essere diventato connestabile di Gerusalemme e genero di

Amaury II di Lusignano, re di Gerusalemme e Cipro. Morì in Terra Santa verso il 1212. Robert de Boron dice che scrisse il *Joseph* quando il suo signore era «in pace»: siamo dunque nel periodo fra il 1205 e il 1210, dopo la quarta crociata e il saccheggio di reliquie avvenuto a Costantinopoli. E la data è confermata anche dall'onomastica usata dal narratore piccardo, che rimanda costantemente al mondo bizantino e orientale.[72] Robert si sarebbe avvalso, nella finzione letteraria, delle voci che circolavano sulle reliquie costantinopolitane: Giuseppe d'Arimatea, il sangue di Gesù e la sua crocifissione[73] da una parte, il Graal-reliquia dall'altra. Oltre a questa fonte storica, nel racconto Robert de Boron si riferisce sicuramente ad altri testi religiosi, come il *Vangelo di Nicodemo*, gli *Atti di Pilato*, la *Guarigione di Tiberio* e la *Vendetta del Salvatore*.[74] Insomma, uno stretto rapporto tra Gesù, Giuseppe d'Arimatea, le reliquie della passione e il Graal. Per Robert de Boron, Giuseppe era il custode del Santo Graal. L'autore sembra non voler svelare i segreti della reliquia di cui parla: il «secrez dou Graal» che ha letto in un «grant livre» redatto da misteriosi «clers».[75] Il Graal resta un enigma e nel *Joseph* si fa ancora più impenetrabile.[76]

Il «Parzival» di Wolfram von Eschenbach

Il terzo autorevole romanzo sul Graal, il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, complica ulteriormente la questione. Ossia, invece di proseguire la ricerca sul significato semantico, simbolico o materiale del Santo Graal nella scia tracciata da Chrétien o da Robert de Boron, ne propone una versione totalmente diversa.

Come per i due autori precedenti, anche della vita di Wolfram non si sa un gran che. Egli non compare in nessun documento ufficiale o registro della cittadina della Franconia, Eschenbach.[77] Nato probabilmente intorno al 1160, scrisse il *Parzival* nel 1210 ca. e morì poco dopo il 1220.[78] La fonte cui Wolfram dichiara di ispirarsi è, guarda caso, un omonimo del copista di Chrétien de Troyes, Guiot. Il poeta tedesco disse che fu Kyot a trovare abbandonata la prima storia del Graal scritta in lingua pagana e che fu lui a raccontargliela.

Perciò, anche se il narratore è germanico, la fonte della storia, Kyot, colloca la vicenda ancora nella Champagne. Kyot infatti è la trascrizione in alto tedesco medievale di Guiot, un poeta contemporaneo di Wolfram, Guiot de Provins (nella Champagne medievale[79]). Anche Guiot si recò in Terra Santa, fu a Gerusalemme dove visitò gli ospitalieri[80] e i templari di cui avrebbe parlato diffusamente nella sua opera *La Bible*.[81] Con tutta probabilità i due si conobbero nel 1184 a Magonza, alla corte di Federico Barbarossa[82] e in quell'occasione il poeta champenois poté raccontare la storia del Graal a Wolfram von Eschenbach.

Wolfram così definì il Graal:

> Sopra un cuscinetto di seta verde la regina recava la gemma di paradiso, radice e fiore insieme d'ogni felicità. Quest'era una cosa che si chiamava il Graal, misura di bene superiore a ogni desiderio umano.[83]

Per poi darne più avanti, nel IX Libro, una descrizione più dettagliata.

> Io so bene cos'è. A Munsalwaesche, presso il Graal, sta una schiera armata di cavalieri; quei templari sono soliti fare molte sortite a cavallo ... Ma voglio dirvi del loro sostentamento: essi vivono d'una pietra e questa è d'una sorta purissima. Se nulla ne sapete, ecco, vi dico io il nome: si chiama *lapisit exillis*. Per la virtù di questa pietra arde la fenice e n'incenerisce; e la cenere poi le ridona la vita ... Ancora, non v'è sulla terra uomo tanto malato che il giorno stesso ch'egli vede la pietra ... possa morire ... La pietra è anche chiamata col nome di Graal.[84]

Una pietra, dunque. Né calice, né vassoio, né piatto, né *Sangue Reale*: nulla di tutto questo. Wolfram è chiaro. Il Graal è un *lapisit exillis*. Sono state avanzate innumerevoli interpretazioni di questa frase e tuttora non si può affermare con certezza che cosa intendesse lo scrittore. Si deve restare nel campo delle ipotesi. *Lapisit exillis* potrebbe derivare dal latino *lapis ex cœlis* (pietra venuta dal cielo), da *lapis beryllus* (pietra centrale), o *lapis elixir* (la pietra filosofale degli alchimisti), *lapis betilis* (pietra sacra),[85] *lapis erilis* (pietra del si-

gnore), *lapsit ex cœlis* (cadde dal cielo), *lapis lapsus ex cœlis* (pietra caduta dal cielo).[86]

Un punto su cui gli studiosi sono pienamente d'accordo è che il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach è fra i racconti sul Graal quello più ricco di allusioni simboliche ed esoteriche. Costellato di continui riferimenti anche a concezioni filosofiche orientali, come è stato ampiamente documentato,[87] rende assai difficoltosa un'accurata disamina contenutistica. È impossibile interpretare alcuni versi in modo troppo letterale: si falserebbero le continue allusioni simboliche esplicitamente volute dall'autore. Dall'altro lato, però, un'analisi puramente metaforica annullerebbe per intero i riferimenti storici che nacquero dalla precisa volontà di Wolfram di collocare le vicende di Parzival, Belakane, Feirefiz, Anfortas e Prete Gianni in un contesto letterario alle soglie della realtà storica.[88] La chiave di lettura dell'opera è proprio qui: riuscire a separare con sufficiente precisione il simbolico dal concreto, la storia dal mito.

Il «Perlesvaus»

Nella letteratura a cavallo tra la fine del XII secolo e il primo trentennio del XIII i racconti sul Graal sbocciano all'improvviso e sfioriscono altrettanto rapidamente «quasi obbedendo a una parola d'ordine».[89] Narratori professionisti intrattennero re e corti nobiliari con i loro racconti su Artù, il Santo Graal e le avventure di impavidi cavalieri senza macchia, tanto che l'eco di queste storie arrivò perfino ad Antiochia e in Palestina.[90]

I critici letterari sono d'accordo nel ritenere il *Perceval* di Chrétien, il *Joseph* di Robert de Boron e il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach i romanzi più autorevoli e di maggior spessore culturale[91] tra quelli del ciclo del Graal, nonché sostenuti da trame originali e inedite,[92] ma ve ne sono altri, di enorme interesse per noi.

La stesura del quarto racconto sul Santo Graal da noi analizzato, il *Perlesvaus*, si colloca in un arco di tempo molto ampio. Gli ultimi studi in proposito datano il manoscritto originale tra il 1191 e il 1212.[93] Esistono quindi fondate pos-

sibilità che il *Perlesvaus* sia stato composto prima del *Joseph* di Robert de Boron (1205-10) o, per lo meno, nello stesso periodo e che abbia preso spunto da un'altra o da altre fonti alle quali attinse anche Chrétien de Troyes. Il romanzo è anonimo, una forma un po' insolita «data la grande considerazione in cui erano tenuti i poeti».[94] È stato ipotizzato che l'autore fosse un chierico[95] o un personaggio di primo piano di qualche casata nobiliare della Francia nordorientale o del Belgio, il quale aveva

> accesso a un'ottima biblioteca e conosceva molto bene la maggior parte della letteratura arturiana allora disponibile. Aveva letto e studiato il *Perceval* di Chrétien ... oltre ad almeno una delle sue continuazioni.[96]

Il *Perlesvaus* potrebbe essere opera perfino di un templare[97] o un cavaliere. Nel prologo infatti l'autore si prefigge di scrivere un racconto che riveli tutta

> la verità sui cavalieri e i santi uomini che accettarono di patire pene e tormenti per glorificare la religione che Gesù Cristo ha voluto istituire con la sua morte.[98]

Ipotesi avvalorata dal fatto che l'autore dimostra una conoscenza straordinariamente particolareggiata delle realtà del combattimento: armature ed equipaggiamento, strategia e tattica, le armi e i loro effetti. La descrizione delle ferite, per esempio, sembra attestare un'esperienza diretta acquisita sui campi di battaglia, un'esperienza realistica e non idealizzata che non si riscontra in nessun altro romanzo del Graal.[99]

Nelle prime righe del prologo del *Perlesvaus* viene immediatamente indicato, al pubblico che ascolta la narrazione, l'oggetto Graal. Il racconto inizia così:

> Questa è la storia del santissimo vaso che viene chiamato Graal e nel quale fu raccolto il prezioso sangue del Salvatore il giorno in cui fu crocefisso per riscattare gli uomini.[100]

Ora, per un inizio di questo genere esiste un solo possibile presupposto: chi si apprestava a leggere o ascoltare il racconto sapeva già che cosa si intendesse per Graal. Non si spiegherebbe altrimenti un prologo così diretto, senza fronzoli né preamboli. L'autore non sviluppa un'introduzione volta a presentare il Graal; non delinea un percorso che porti il lettore, con gradualità, a visualizzarlo; non c'è visione mistica, estatica, né mistero. Il Graal viene presentato in un paio di versi, il suo aspetto materiale e la sua funzione chiariti in poche parole. In questo romanzo infatti si deve solo udire, prosegue l'autore, la storia di un «Buon Cavaliere del quale apprenderete il nome e la sorte»,[101] non la storia del Graal. Non altrimenti farebbe chi scrivesse un saggio sulla storia della Sindone di Torino: dichiarerebbe semplicemente all'inizio del libro che si parlerà della Sindone e non aggiungerebbe altro. Chi non conosce la Sindone di Torino? Chi non ne ha perlomeno sentito parlare?

Non descritto nella presentazione, il Graal assume nel seguito della narrazione forme via via diverse, e l'interpretazione si complica, tanto da poter essere collocata su almeno tre livelli d'analisi: allegorico, materiale e simbolico.[102] Dopo qualche avventura, Galvano giunge al castello del Graal durante un banchetto.

> D'un tratto, da una cappella uscirono due damigelle: una teneva tra le mani il Santo Graal e l'altra la lancia dalla cui punta il sangue stillava cadendo nel Santo Vaso ... E l'aroma che si sprigionava dal Sacro Vaso era così soave e santo che essi si dimenticarono di mangiare. Galvano osservò il Graal, e gli parve che dentro vi fosse un calice di una foggia rara per quei tempi, e guardando alla punta della lancia da cui stillava il sangue vermiglio gli sembrò di vedere due angeli che portavano due candelabri d'oro con i ceri accesi.[103]

Ma più avanti a Galvano, continuando a osservare il Graal,

> pare di scorgere tre angeli invece di due. Gli sembra anche che nel Graal vi sia la figura di un bambino ... e quando solleva lo sguardo gli pare che il Graal sia sospeso in aria e che sopra ci sia un uomo inchiodato a una croce con una lancia conficcata nel costato.[104]

Il Graal, a differenza di quanto accadeva negli altri racconti, subisce nel *Perlesvaus* una metamorfosi continua o suscita

visioni mistiche in chi lo osserva. Vengono inserite nella narrazione anche le reliquie della passione: la lancia, i chiodi e un uomo in croce.

Ai fini della nostra ricerca diventa abbastanza rilevante, a questo punto, stabilire, anche se con una certa approssimazione, la data di composizione del racconto per riuscire a determinare il rapporto di interdipendenza tra il *Perlesvaus* e il *Perceval* di Chrétien e, soprattutto, con il *Joseph* di Robert de Boron. Abbiamo già visto come gli ultimi studi in proposito collochino il *Perlesvaus* tra il 1191 e il 1212. Vediamo perché.

Il 1190 rappresenta una data importante nella storia medievale inglese. Il *Joseph d'Arimathie* – sostengono gli interpreti più autorevoli – dovrebbe essere stato scritto tra il 1205 e il 1210,[105] comunque non prima del 1191. C'è un particolare che ci permette di sostenere che proprio il 1191 costituisca l'anno non prima del quale avvenne la redazione del racconto. Giuseppe d'Arimatea – che avrà una posizione rilevante anche nel *Perlesvaus* – indica con precisione il luogo in cui verrà portato il Graal.

> Poi dovrà andare verso Occidente, più lontano che potrà, e nelle terre che toccherà dovrà sempre celebrare il mio nome in tutta la regione ... Quando gli avrai comunicato il mio comando, domandagli da quale paese è più attratto ed egli, sta' certo, ti risponderà che andrà nella Valle di Avalon e lì si fermerà. È una terra situata esattamente verso Occidente.[106]

Questo passo contiene un'informazione preziosissima. A questa regione, la Valle di Avalon,[107] viene attribuita una funzione fondamentale: quella di custodire il Santo Graal portato in Inghilterra dalla Palestina dopo la morte di Giuseppe d'Arimatea. La mitica isola di Avalon,[108] patrimonio leggendario del mondo celtico, era già stata menzionata in numerosi racconti.[109] Ma in questo caso è associata dagli studiosi alla cittadina inglese del Somerset, Glastonbury,[110] dove, nel 1191, i monaci dell'abbazia locale avevano annunciato il ritrovamento delle ossa di re Artù e di Ginevra.[111] Le rovine dell'abbazia risalgono infatti agli ultimi anni del XII secolo, quando fu ricostruita dopo l'incendio che nel 1184 aveva distrutto la precedente costruzione. I monaci dell'abbazia si

erano trovati di fronte a un problema: recuperare al più presto il denaro necessario per iniziare i lavori di ripristino. Era il tempo in cui la venerazione delle reliquie era fiorente e rappresentava anche un grosso affare perché attirava pellegrini o semplici curiosi e faceva aumentare il prestigio e la popolarità di chi ne possedeva. Nel 1191, durante la ristrutturazione, i monaci sostennero di avere trovato nelle fondamenta le ossa di Artù e Ginevra, quelle di san Patrizio, di Gilda e Dunstano, ritenuti anche i primi patroni dell'abbazia.[112] Le reliquie furono esposte al pubblico e attirarono un flusso costante di visitatori e di introiti.[113] Indubbiamente, Robert de Boron non avrebbe potuto assegnare alla Valle d'Avalon una posizione così preminente dal punto di vista religioso, se il luogo non fosse già stato noto per le reliquie.[114]

Ma anche nel *Perlesvaus* c'è un riferimento all'isola di Avalon. Proprio negli ultimi versi del Ramo Undicesimo, in cui vengono narrate le avventure finali del protagonista, si legge:

> Qui ha termine il santissimo racconto del Graal ... Il racconto in latino da cui questa storia è stata tradotta in lingua romanza è stato trovato nell'isola di Avalon, in una santa abbazia che sorge vicino alle Paludi Avventurose, nel luogo in cui riposano re Artù e la regina, a quel che dicono i venerabili monaci che vi abitano e che possiedono questa storia, vera dall'inizio alla fine.[115]

Quindi, anche l'anonimo autore del *Perlesvaus*, come Robert de Boron, doveva essere al corrente che i monaci dell'abbazia di Glastonbury (isola di Avalon) sostenevano di aver trovato i resti dei corpi di Artù e Ginevra. Il 1191, perciò, rappresenta il nostro punto di partenza.

Per inciso va detto che l'autenticità del ritrovamento dei resti di Artù e di Ginevra non è affatto scontata, come non lo è quella della maggior parte delle reliquie che compaiono dopo le crociate ottenendo un gran seguito di devoti.[116] La totalità dei ricercatori anzi è concorde nell'affermare che quel ritrovamento sia stato una mistificazione;[117] se volontaria o inconsapevole, questo è ancora al centro di discussioni. Si sa, per esempio, che lo storico anglosassone Goffredo di Mon-

mouth, nella sua *Historia regnum Britanniae*[118] (1135 ca.), scrisse che Artù fu condotto proprio sull'isola di Avalon dopo essere rimasto ferito nella sua ultima battaglia. Evidente, quindi, e anche sospetto, che i monaci cluniacensi di Glastonbury avessero rivendicato il ritrovamento delle spoglie del mitico re. Se confrontiamo poi i risultati delle ultime ricerche sulla figura di re Artù, emerge chiaramente come gli studiosi siano divisi, fondamentalmente, in due correnti: i sostenitori dell'Artù storico e coloro i quali ritengono che sia solo un eroe leggendario.[119]

Ma quando «Avalon» venne a sua volta a conoscenza di essere stata citata nei due romanzi? Numerosi medievalisti concordano sul fatto che la diffusione dei poemi durante il XII e XIII secolo fosse relativamente lenta. Il testo veniva letto a voce alta o raccontato nelle corti nobiliari. Era un passatempo tra i più piacevoli e di moda. Tuttavia, non esistevano libri che potessero diffondere i poemi con celerità.[120] Ecco perché il manoscritto del *Perlesvaus* e quello del *Joseph* arrivarono a Glastonbury nella loro versione integrale solo attorno al 1230.[121]

C'è un fatto curioso legato sia al racconto di Robert de Boron sia al *Perlesvaus*. Nel 1220 i monaci di Glastonbury avevano dato la loro approvazione alla *Charter of St. Patrik,* nella quale si narrava la storia della cristianizzazione di Glastonbury e della Britannia a opera dei santi Filippo e Giacomo, mentre non si faceva menzione alcuna di Giuseppe d'Arimatea. Possiamo immaginare con quale immenso stupore, attorno al 1230, devono aver accolto il racconto di Robert de Boron, tanto per il riferimento alla loro abbazia quanto per il resoconto dell'evangelizzazione della Britannia che, esaltando il ruolo di Giuseppe d'Arimatea, sminuiva senza volerlo quello di san Filippo e di san Giacomo sull'isola. Il risultato fu un'aggiunta a margine in un manoscritto sulla storia di Glastonbury di Guglielmo di Malmesbury, *The Antiquities of Glastonbury*,[122] in cui veniva menzionata la figura di Giuseppe d'Arimatea come carissimo amico di san Filippo.[123] Vedremo in seguito quanto rilievo, sia pure lentamente, acquisterà via via Giuseppe d'Arimatea.

La «Queste du Saint Graal» e il «Peredur»

Tra le storie sul Graal particolarmente interessanti vanno ricordati ancora due racconti, la *Queste du Saint Graal* e il *Peredur figlio di Evrawc*, i quali ci forniscono alcuni spunti per ampliare e definire meglio la nostra ricerca.

La *Queste* fu composta presumibilmente tra il 1215 e il 1220, anche se alcuni ricercatori si spingono fino al 1235. Stabilire la data di redazione di questo romanzo non rappresenta un problema. È accertato ormai che la *Queste* fu composta solo dopo il successo dei primi racconti sul Graal – i motivi e il modo in cui viene articolata ne sono testimonianza – e inserita solo successivamente da alcuni monaci cistercensi nel *Ciclo Vulgato*.[124] L'ipotesi secondo la quale l'opera sarebbe stata concepita e redatta nel monastero francese di Clairvaux[125] – così fortemente legato alla figura di san Bernardo, il quale ebbe un ruolo fondamentale nella creazione dell'Ordine dei templari – appare suggestiva, ma purtroppo non è suffragata da sufficienti indizi. Per certo la profonda visione cristiana e i costanti richiami alla «teologia della grazia, estremamente precisa e conforme alla dottrina di Bernardo di Chiaravalle»,[126] che permeano il racconto indicano tra le righe dell'opera[127] la mano cistercense e l'influenza della mistica di Bernardo,[128] cioè di uno dei personaggi più autorevoli della storia medievale dal punto di vista teologico, ma anche

> il consigliere più ascoltato dalla Santa Sede ... considerato nella vita quasi il principale personaggio della cristianità, sempre all'opera e sempre esposto ai combattimenti più rischiosi... pronto a suscitare il fastidio e la critica, occupò un posto tale che alcuni storici hanno ritenuto di dover indicare il suo secolo, il XII, come «il secolo di san Bernardo».[129]

Durante il periodo di stesura della *Queste*, con le sue varianti, era sicuramente già conosciuta la storia del Graal nella Francia di Filippo II Augusto, in cui i romanzi di questo ciclo ebbero un'enorme risonanza.[130] I monaci si proposero di offrire con la *Queste* una versione cristiana della storia, nel senso più stretto del termine, ancorando le vicende dei prota-

gonisti non solo a nobili virtù laiche, ma soprattutto a valori teologici e morali spiccatamente cristiani. Alcuni ricercatori si sono chiesti perché questo intervento diretto della Chiesa, e l'ipotesi prevalente è che sia conforme, da un lato, al primato culturale che le istituzioni ecclesiastiche detenevano durante il XII e XIII secolo in Francia e altrove e, dall'altro, al legame che i racconti del Santo Graal avevano con la cristianità e più strettamente con la figura di Giuseppe d'Arimatea. Fu perciò scontata la «presa di posizione» da parte dei monaci cistercensi su una questione che, almeno in Francia, era diventata un affare nazionale.

Che forma ha il Graal nella *Queste*? Come viene presentato per la prima volta? Il termine è introdotto già nelle prime pagine insieme a Giuseppe d'Arimatea.

> Poi, scorgendo il re: «Re Artù, io ti porto il Cavaliere Desiderato, colui che è nato dall'alto lignaggio del re Davide e di Giuseppe d'Arimatea, colui attraverso il quale devono compiersi le meraviglie di questo paese e delle terre straniere. Eccolo». Il re, tutto felice di questa notizia, rispose al vegliardo: «Signore, siate il benvenuto se le vostre parole sono vere. E che il cavaliere sia il benvenuto! Ché se era lui che aspettavamo per compiere le imprese del Santo Graal, gli faremo festa come mai è stata fatta ad alcuno» ... si rese onore al cavaliere, pensando che fosse colui che doveva portare a compimento i misteri del Santo Graal.[131]

Galahad, dunque, il cavaliere che doveva compiere le imprese del Santo Graal, svelandone i segreti più reconditi, discende da Giuseppe d'Arimatea e da re Davide. Mentre la prima discendenza è derivata dal racconto di Robert de Boron, la seconda è del tutto originale: per conferire al racconto un tono maggiormente cristiano l'autore ricorre addirittura a Davide,[132] il primo re d'Israele,[133] padre di Salomone[134] e antenato diretto di Gesù Cristo.[135]

Alla ricerca non partecipò solo Galahad, ma anche gli altri cavalieri della Tavola Rotonda.

> Alla fine Lancillotto si guardò intorno e vide venire dalla cappella il grande candelabro d'argento che vi aveva scorto con i ceri. Egli vedeva il candelabro avanzare verso la croce, ma non vedeva chi lo portasse, e ciò era strano. Poi, su una tavola d'argento, avanzò il Santo Vaso che egli un tempo aveva visto presso il Re Pescatore e che veniva chiamato Santo Graal.[136]

Più avanti però il Graal viene descritto in un altro modo.

> Guardò all'interno della camera e vide, su una tavola d'argento, il Santo Graal coperto di un tessuto di seta vermiglia. E tutt'intorno c'erano angeli che onoravano il Santo Vaso, gli uni con gli incensieri d'argento e ceri accesi, gli altri portando croci e arredi da altare; e non ce n'era alcuno che non svolgesse qualche mansione. Un vegliardo era seduto in un abito sacerdotale davanti al Santo Vaso e sembrava compiere il sacramento della messa. Quando fu all'elevazione del *Corpus Domini*, a Lancillotto parve di vedere, al di sopra delle sue mani levate verso l'alto, tre uomini, due dei quali affidavano il più giovane alle mani del prete; questi lo sosteneva e faceva il gesto di mostrarlo al popolo.[137]

Si noterà in questo passo il taglio cristiano della storia. Nella *Queste* infatti, ancor più che nel *Joseph*, la scena della recitazione della messa trasmette un messaggio chiaro e inequivocabile: il Santo Graal era il corpo di Cristo mostrato ai fedeli durante il sacramento.

> Videro allora uscire dal Santo Vaso un uomo tutto nudo, con i piedi, le mani e il costato sanguinanti.[138]

Siamo di fronte al Gesù crocifisso. Solo a Galahad, il cavaliere senza macchia, virtuoso nel senso cristiano del termine, verrà svelato alla fine del racconto che cosa sia il Graal.

> «Figlio mio, tu che sei puro quanto può esserlo un uomo della terra, sai cosa tengo fra le mani?» «No,» disse Galahad «a meno che non me lo diciate». «È» disse «il piatto nel quale Gesù Cristo mangiò l'agnello con i suoi discepoli il giorno di Pasqua. È il piatto che ha servito tutti coloro che ho giudicato miei buoni servitori ... E poiché questo piatto fu *gradito* a tutti i giusti, lo si chiama *Santo Graal.*»[139]

Nella *Queste,* come nel *Perlesvaus,* e diversamente dagli altri racconti, il Graal non è definito in modo univoco, anche

se ha sempre a che fare col sangue di Cristo o con il suo corpo. La ricerca del Santo Graal intrapresa da questi nobili cavalieri aveva già una valenza simbolica spirituale, era metafora del cammino umano verso la ricerca della fede, verso Gesù. Ed è ovvio che la mano cistercense rafforzasse questa impostazione, in cui il Graal, inteso come esperienza materiale e tangibile del mistero cristiano,[140] rimane sfuggevole proprio perché multiforme.

Il *Peredur figlio di Evrawc* rappresenta un capitolo a parte. Non tutti gli studiosi lo inseriscono nella letteratura graaliana, in quanto in esso non compare mai il sostantivo Graal. Riteniamo che il *Peredur,* per quanto rappresenti una variante piuttosto anomala, rientri fra i romanzi medievali sulla ricerca del Graal.[141] Il racconto ci è arrivato in due codici gallesi composti il primo verso il 1310, il secondo attorno al 1400, una redazione piuttosto tarda rispetto agli altri romanzi, che potrebbe trarre in inganno. I più autorevoli studiosi di letteratura celtica fanno risalire il racconto alla tradizione orale dei primi decenni del 1200,[142] e per farlo si valgono di un'analisi accurata del lessico e della sintassi, che mette in evidenza anche la palese dipendenza del testo gallese dal *Perceval* di Chrétien de Troyes.[143] Nel *Peredur* le vicende vengono spogliate quasi completamente dell'aspetto cristiano per assumere la tipica valenza simbolica del folklore celtico. Il narratore gallese doveva ricordarsi bene la storia: non descrive né commenta, si limita a una cronaca scarna ed essenziale, come se mettesse per iscritto una lezione imparata a memoria.[144] Così arriva, in modo del tutto singolare, all'epifania del racconto:

> Peredur conversava con lo zio, quando vide due uomini attraversare la sala ed entrare in camera: portavano una lunga lancia dalla cui punta colavano a terra tre rivoli di sangue ... Dopo qualche istante di silenzio, entrarono due fanciulle che portavano un grande vassoio sul quale poggiava la testa di un uomo immersa nel sangue. I presenti emisero allora tali grida che era difficile rimanere nella medesima sala. Infine, tacquero.[145]

Certo, il termine Graal non compare mai, ma non si può negare che le avventure del protagonista siano largamente ispirate a quelle del *Perceval* di Chrétien, tanto da rendere possibile anche l'ipotesi di una fonte comune. Anche qui la lancia – una reliquia della passione – sembra comparire nel luogo sbagliato. Che cosa c'entra la lancia del centurione romano che trafisse il costato di Cristo col folklore pagano celtico?

Ci sono altri due racconti sul Graal – definiti «minori» da un punto di vista squisitamente letterario – che meritano di essere brevemente menzionati. *Diu Krône* (1220), racconto in prosa dell'austriaco Heinrich von dem Türlin di Känten, e la Prima Continuazione del *Perceval.* Nel *Diu Krône* l'autore parla di una dama che avanza, in una stanza del castello del Graal, con in mano un panno di seta ricamato sul quale è posato un graticcio. Galvano, che assiste alla scena, pensa si tratti di una sacra reliquia in un reliquiario. Nella Prima Continuazione del *Perceval* si racconta che il Graal fosse stato «fabbricato» sul monte Calvario da Giuseppe d'Arimatea e da Nicodemo, il quale scolpì e modellò una testa rassomigliante a quella del Signore. Tuttavia – continua la narrazione – Gesù stesso ci mise la sua mano, poiché il suo ritratto non poteva essere fatto da mano d'uomo. «Non fatto da mano umana» è in greco *acheiropoiétos*, un termine associato a una sacra reliquia conservata a Edessa – nell'attuale Turchia – che raffigurava il volto di Cristo.

Reliquie, immagini di Gesù, il suo sangue, Giuseppe d'Arimatea e il monte Calvario (Golgotha, dove fu crocifisso), tutto ciò era legato al Santo Graal e non rappresentava solo la finzione dei racconti, bensì un concreto appiglio storico.

Ci piace citare, in margine ai racconti sul Graal, la leggenda del Sacro Catino di Genova, tramandata dal genovese Iacopo da Varazze nella sua *Leggenda aurea*,[146] composta sul finire del XIII secolo e successivamente ripresa dal frate Gaetano di Santa Teresa[147] nel XVI secolo, dove il catino dell'agnello pasquale dell'Ultima Cena è assimilato al Graal. Il bacile di vetro verde,[148] di cui parlò Iacopo da Varazze, fu trovato da un crociato genovese nel 1101 a Cesarea e successivamente trasportato a Genova.

> Questo vaso ha la forma di un piatto, per questo comunemente si dice che fu il piatto da cui mangiò Cristo durante l'Ultima Cena ... Ora noi non sappiamo se questo sia vero, ma poi-

ché per Dio nulla è impossibile, non possiamo né dichiararlo, né negarlo ... Tuttavia non va passato sotto silenzio quanto segue e cioè che in alcuni libri inglesi si trova scritto che quando Nicodemo tolse il corpo di Cristo dalla croce egli raccolse il suo sangue ... e lo versò in un certo vaso di smeraldo.[149]

Colpisce la citazione di «alcuni libri inglesi»[150] nella veste di fonti autorevoli. Che essi in realtà non parlino di un piatto di smeraldo dimostra da un lato che Iacopo non li aveva letti e che forse proprio per questo li sopravvalutava come fonti, e dall'altro quanto fossero ormai conosciuti, sia pure con le varianti che porta con sé la diffusione orale, soprattutto per essere associati alla morte, al sangue e alla passione di Cristo. Quindi, ricapitolando: il Graal è legato alla passione di Cristo, esso contiene o ha delle tracce di sangue; è in relazione con scene o immagini di Cristo; è un piatto, un vassoio con una testa sanguinante o una pietra magica; è intimamente collegato sia ai templari, ma ancora di più a Giuseppe d'Arimatea, entrambi designati come custodi o portatori del Graal; viene utilizzato durante celebrazioni della messa; la sua vista provocava talvolta tremore o paura. Nella finzione letteraria medievale il cavaliere senza paura e senza macchia alla ricerca del Santo Graal fu raffigurato dai personaggi di Parzival[151] o Galahad. Nella realtà, egli fu incarnato dal cavaliere del Tempio di Salomone, il *milites Christi*, il guerriero di Dio, ossia il templare.

2

Quale ruolo ebbero i cavalieri templari?

Le crociate in Terra Santa e la cavalleria

Non saremo certo noi in questa sede a proporre valutazioni storiografiche o nuove ipotesi sull'evoluzione e sull'epilogo delle crociate, argomento che meriterebbe un volume a parte.[1] In questa ricerca si è tentato di approfondire solo quei temi storici o fatti reali che si intersecavano, quasi indissolubilmente, con il mistero del Santo Graal e della Sindone. Uno di questi è facilmente individuabile in un ordine di monaci-guerrieri, i cavalieri del Tempio di Salomone, o templari, insediatisi a Gerusalemme dopo il successo della prima spedizione militare in Terra Santa, ai quali nei racconti sul Graal esistono precisi ed espliciti riferimenti. A parte l'elevata probabilità che il *Perlesvaus* sia stato scritto da un templare, tra i molti dettagli narrativi che si richiamano all'Ordine, ce n'è uno proprio ai «cavalieri armati; i templari»,[2] custodi del Santo Graal. Si parla poi di «una nave con la vela bianca con croce vermiglia», di «maestri» «abbigliati di bianco [con] una croce rossa sul petto» che affermavano di aver personalmente visto il Graal, o di «scudi con la croce vermiglia».[3]

Di più, nei romanzi graaliani ci sono riferimenti all'apostasia,[4] uno dei motivi, presunti o reali, per i quali l'Ordine fu soppresso all'inizio del XIV secolo, come risulta dalle numerose deposizioni rilasciate dai cavalieri ai messi papali o ai funzionari del re Filippo il Bello di Francia. Ecco cosa si dice nel *Perlesvaus*:

Dopo aver baciato la terra e pregato innanzi alla croce, il cavaliere e la damigella rientrarono anch'essi nella foresta, e

> Perlesvaus scese da cavallo e andò ad inginocchiarsi a propria volta. Seguendo l'esempio del cavaliere e della damigella, baciò la croce ... Voltatosi, vide venire dalla foresta due preti che procedevano a piedi. Il primo lo apostrofò con queste parole: «Signor cavaliere, allontanatevi dalla croce e lasciateci avvicinare!». Come Perlesvaus si fu scostato, il prete si inginocchiò e si prostrò in preghiera, e baciò la croce più di venti volte, dimostrando la più grande gioia. Ma subito l'altro prete si avvicinò impugnando grosse verghe, lo allontanò a forza e cominciò a flagellare la croce da ogni lato piangendo amaramente. Perlesvaus lo osservava sbalordito. «Signore» gridò «se siete un prete, come sembra, perché commettete una simile infamia?» «Quello che facciamo non vi riguarda, signore. E da noi non saprete null'altro.»[5]

Non c'è dubbio che il materiale narrativo sul Graal sia intessuto di finzione e di simbolismo cristiano. I templari, però, non erano finzione. Pertanto l'allusione all'Ordine ci obbliga a riconsiderare i giudizi storiografici su di loro. Chi erano? Che cosa fecero? Perché e come vennero messi in relazione con il Santo Graal? La storia medievale deve fornirci una soluzione plausibile.

I motivi che portarono alla prima crociata (1096-1099) sono alquanto articolati. Fra questi c'è anche il numero di pellegrini che si riversavano nei luoghi santi della religione cristiana[6] e il conseguente tentativo della Chiesa di salvaguardarli e proteggerli dalle razzie dei musulmani. Il Concilio di Clermont (18-28 novembre 1095), indetto da papa Urbano II,[7] affrontò questioni di varia natura ecclesiastica: i decreti contro le investiture laiche, la simonia e il matrimonio dei sacerdoti. Un altro argomento, però, sarebbe risultato dominante in quel concilio. Il 27 novembre Urbano pronunciò un discorso pubblico in cui proclamò la necessità di prestare aiuto ai fratelli cristiani d'Oriente, le cui vite erano messe a repentaglio dalla crudeltà dei turchi, dissacratori dei luoghi santi.[8] Ricchi e poveri, nobili e servitori, cavalieri e contadini non dovevano più ammazzarsi fra loro, ma partecipare a una guerra santa e giusta: Dio sarebbe stato al loro fianco. Si stava organizzando la «crociata dei pezzenti».[9] I partecipanti alla spedizione dovevano portare il segno della croce come simbolo della fede che li aveva spinti all'impresa, una croce rossa cucita sulla spalla, e,

al momento della partenza, dovevano giurare di liberare la Terra Santa dai profanatori nel nome di Dio.[10]

In questo preciso contesto storico[11] vanno inquadrati la cavalleria e i cavalieri dei quali si narrano le gesta nei racconti medievali sul Santo Graal. A questi combattenti occorreva un ideale e un motivo di aggregazione tali da spingerli a costituire una milizia religiosa.[12] Il cavaliere dell'anno Mille non poteva più soltanto astenersi dal colpire i deboli, anche nemici, ma era tenuto a proteggerli con le armi se necessario e ad aiutarli con un'amministrazione saggia e giusta. L'ideale cavalleresco, così sublimato, poté realizzarsi senza contraddizioni proprio nella crociata indetta da Urbano. Il coraggio, la lealtà nella lotta, la fedeltà ai propri impegni, il disinteresse: ciascun cavaliere era tenuto a rispettare questi valori.[13] Violare tali codici comportamentali significava perdere l'onore ed essere marchiati di ignominia.[14]

L'Ordine del Tempio: un'ombra nella storia

Sulla storia dell'Ordine dei Poveri Cavalieri del Tempio di Salomone, più comunemente conosciuti come templari, sono state scritte opere monumentali nel corso degli ultimi cent'anni. Alle soglie del Duemila, tuttavia, dopo quasi sette secoli dalla soppressione ufficiale dell'Ordine, permangono su di esso giudizi storiografici discordanti, talvolta diametralmente opposti. Alcuni studiosi presentano i cavalieri come lo stereotipo del crociato, combattente indefesso in Terra Santa guidato da un'ardente fede cristiana, incarnazione ideale del guerriero di Dio. Altri, invece, considerano i templari parte di un'istituzione enigmatica, le cui vicende rimangono ancora oggi equivoche.[15] Non ci dilungheremo troppo nell'esposizione delle controverse vicissitudini legate a quest'ordine, né suggeriremo nuove e rivoluzionarie teorie o ipotesi affascinanti. Il filone esoterico templare ha prodotto opere intriganti; raramente, però, questi studi sono ancorati alla scientificità della storia, indispensabile per formulare teorie credibili. È necessario concentrarsi su alcuni interrogativi sollevati durante questi secoli di ricerche, che non hanno ancora avuto, né forse avranno mai, a essere filologicamente rigorosi, una risposta risolutiva.

Emergono infatti alcuni dubbi nella storia di questi monaci-guerrieri e, si sa, laddove si presenta anche la più piccola incertezza imperversano la speculazione e la continua formulazione di supposizioni. La storia, tuttavia, ripudia la fantasia.[16]

Uno dei più insigni medievalisti italiani, Franco Cardini, sostiene che

> Le ombre gravano ancora oggi, spesse e pesanti, su parte della storia del Tempio. Né a dissiparle hanno giovato le fantasie che dal Settecento a oggi si sono costruite intorno al mito dell'Ordine.[17]

È probabile che con fantasie settecentesche il Cardini si riferisse all'opera di Federico Nicolai, *Saggio sulle accuse intentate ai templari e sul segreto di quest'Ordine*, apparsa nel 1783, che è fra le prime del genere cosiddetto esoterista templare a riferire i possibili e misteriosi segreti celati dai cavalieri. Che cosa accadde in Palestina quando si presume venne fondato l'Ordine dei templari?

Gerusalemme fu conquistata dai crociati nel luglio del 1099,[18] dopo violentissimi scontri tra cristiani e musulmani. I combattimenti avevano provocato – raccontano i cronisti dell'epoca – una vera e propria carneficina, tanto che il sangue scorreva per le strade «fino alle caviglie».[19] Dopo la vittoria sugli infedeli, il trono di Gerusalemme venne offerto a uno dei più valorosi condottieri occidentali, Goffredo di Buglione, che – con cristiano rispetto della divinità – rifiutò il titolo di re laddove Cristo era stato incoronato di spine. Il patriarca latino della città, comunque, visto il comune accordo raggiunto tra le massime autorità degli eserciti crociati, gli conferì ufficialmente il titolo di Avvocato del Santo Sepolcro.[20]

Di lì a pochi anni, nove[21] cavalieri avrebbero dato vita a una nuova milizia armata, quella dei templari. La data di fondazione dell'Ordine non è del tutto certa, oscilla, a seconda degli storici, tra il 1114 e il 1120, e alcuni ricercatori si spingono addirittura fino al 1128. Ma cerchiamo di esaminare quei pochissimi documenti che ci informano sulla fondazione dell'Ordine.

Tutto ruota attorno a una regione nordorientale della Francia: la Champagne.[22] In quella parte d'Europa nei primi

anni del XII secolo venne partorita l'idea di costituire un ordine di cavalieri con una loro autonomia e un presidio logistico stabile in Terra Santa. I veri promotori della nascita dei templari furono il conte Hugues de Champagne, membro di un ramo cadetto dei conti di Troyes, e san Bernardo, uno dei personaggi più influenti di tutta la cristianità medievale.[23] Fra i cavalieri di spicco c'è Hugues de Payns,[24] alle dipendenze del conte, reduce forse della prima crociata,[25] che diventerà il primo Maestro dell'Ordine. Da alcuni documenti possiamo affermare con certezza che dal 1104[26] al 1108 egli accompagnerà Hugues de Champagne nei luoghi santi. Al loro ritorno in Francia ebbero contatti con Stefano Harding, monaco cistercense e abate di uno dei centri monastici più importanti del Medioevo, Cîteaux (Cistercium), abbazia fondata nel 1089. Nel 1114 – prima di ripartire alla volta della Terra Santa sempre assieme a Hugues de Payns – il conte di Champagne donò un appezzamento di terra a san Bernardo, il quale vi fondò l'abbazia di Clairvaux.

Le cronache e le testimonianze più vicine al periodo in cui si presume venne fondato l'Ordine provengono fondamentalmente da un solo storico: Guglielmo, arcivescovo di Tiro.[27] Ma vi sono altri scritti negli anni successivi redatti per mano di cronisti del calibro di Fulcherio di Chartres,[28] di Ernoul,[29] di Michele il Siriano[30] e di Giacomo di Vitry, vescovo di Acri.[31] I due storici presenti in Terra Santa, Guglielmo nella città di Tiro e Giacomo ad Acri, scrissero, il primo circa cinquant'anni dopo la creazione dell'Ordine, tra il 1175 e il 1185 circa, e il secondo verso i primi decenni del XIII secolo. Perciò i loro resoconti, di molti anni posteriori alla data presunta di fondazione dei templari, devono essere passati al vaglio.[32]

Poche anche le testimonianze documentarie:

> Neppure i documenti d'archivio giunti fino a noi, soprattutto atti di donazione, chiariscono a sufficienza le origini vere e proprie dell'ordine dei templari.[33]

Tuttavia ce ne rimangono due del XII secolo che ci forniscono una data entro la quale l'Ordine era già stato sicuramente fondato. Il primo, firmato da Hugo de Sagano, magister Templi,[34] ossia il primo Maestro dell'Ordine Hugues de

Payns, è datato 2 maggio 1125; il secondo, dove si menziona un tale «Robertus, miles Templi», fu redatto il 20 ottobre 1125.[35] Il problema è assai più complicato, invece, se si tenta di stabilire un *terminus a quo*. L'arcivescovo Guglielmo di Tiro, parlando nella sua *Historia* dei fatti del 1118, situa in quell'anno la fondazione dell'Ordine:

> Lo stesso anno, alcuni nobili cavalieri, pieni di devozione per Dio, religiosi e timorati di Dio, rimettendosi nelle mani del signore patriarca per servire Cristo, professarono di voler vivere perpetuamente secondo le consuetudini delle regole dei canonici, osservando la castità e l'obbedienza e rifiutando ogni proprietà. Tra loro i primi e i principali furono questi due uomini venerabili, Hugues de Payns e Geoffroi de Saint-Omer. Poiché essi non avevano una chiesa, né disponevano di una fissa dimora in cui vivere, il re [di Gerusalemme, Baldovino II] concesse a loro temporaneamente di vivere nel suo palazzo, che sorgeva vicino al Tempio del Signore ... affinché pattugliassero per i fedeli le vie di comunicazione, che erano insidiate da ladri e malfattori.[36]

Poi precisa che i cavalieri erano solo nove e che il loro organico restò immutato per nove anni.[37] Altra fonte più tarda informa che il conte Folco d'Angiò, incoronato re di Gerusalemme undici anni più tardi, entrò nelle file dei templari nel 1120.[38] Alcuni ricercatori, considerando questa data accanto al dato dei nove anni senza nuovi cavalieri fornito da Guglielmo di Tiro, hanno ritenuto di dover retrodatare l'anno di fondazione dell'Ordine al 1111.[39]

Altri storici ne accenneranno in maniera troppo tardiva o marginale per essere attendibili, altri ancora non ne parlano affatto. È perfino sorprendente che nemmeno Fulcherio di Chartres, uno degli storici più autorevoli e completi nel redigere le sue cronache a cavallo tra il XII e il XIII secolo, il quale resterà in Terra Santa fino al 1127, menzioni la fondazione dei templari. Come mai? Eppure la presenza dei nomi di Hugo de Sagano, magister Templi, e di Robertus, miles Templi, in due documenti ufficiali del 1125, accanto a nomi di re, nobili e alti prelati, testimonia che i templari non erano certo personaggi di secondo piano. Nemmeno nel Concilio di Nablus, indetto dalla Chiesa nel 1120 per rivedere i comportamenti religiosi in Terra Santa, verrà menzionata l'esistenza dei templari. Come che sia, le fonti sono troppo scarse, le esigue testimonianze poco credibili, e allo storico resta solo il compito di tentare di ricostruire uno scenario possibile affidandosi alla speculazione.

Si può ragionevolmente supporre che l'Ordine fu istituito in una data imprecisata tra il 1114, anno in cui Hugues de Payns si trasferirà stabilmente in Terra Santa, e il 1125, anno in cui Hugues appose la sua firma in calce a un documento qualificandosi magister Templi. Va anche ricordato che negli *Atti del Concilio* tenuto a Troyes nel 1128, nel quale i templari si presentarono davanti alle massime autorità religiose occidentali,[40] il segretario Giovanni Michaelensis scrisse che quel concilio si tenne il nono anno dalla nascita dell'Ordine,[41] cioè, a conti fatti, dal 1119. E che Demurger – mediante un complesso ragionamento basato sul calcolo degli anni secondo i diversi calendari, quello francese e quello siriaco – sostiene che è più verosimile collocare la data tra il 14 gennaio e il 14 settembre del 1120.[42] Tuttavia, e questo rimette tutto in discussione, si è conservata una lettera datata 1115 *anno domini* nella quale il canonico francese Ivo di Chartres invita Hugues conte della Champagne a rinunciare alla *militia Christi*[43] e a tornare a casa per ricongiungersi al nucleo familiare, ricordandogli i suoi doveri coniugali verso la moglie Elizabeth. Si tratta di una prova documentaria molto precisa, dove si usa l'espressione *militia Christi* che era esattamente quella con cui gli storici latini si riferivano ai templari: l'esercito di Dio. I monaci guerrieri, perciò, erano in Terra Santa già forse dal 1114-1115.

La testimonianza di Guglielmo di Tiro invece è assai meno attendibile,[44] non solo perché più tarda ma anche perché in quel preciso momento storico l'Ordine era stato colpito da gravi accuse di corruzione che avevano suscitato vivaci polemiche. All'atteggiamento innocentista fino all'inverosimile di alcuni studiosi[45] fanno da contrappeso le sferzanti invettive di Bernardo contro la milizia da lui stesso voluta, scritte alcuni anni prima di morire (1150 ca.):

> Voi, all'uso delle donne, lasciate crescere i capelli sugli occhi e, carichi di ornamenti, indossate vesti originali; seppellite le vo-

stre mani morbide e bianche in maniche ampie e fluenti. E ciò che vi spinge a liti e alla guerra non è altro che una illogica ira o un appetito di vanagloria o l'avidità di un qualsiasi bene terreno.[46]

L'arcivescovo Guglielmo di Tiro, quindi, scrisse in un momento molto critico per i cavalieri. Le voci di avarizia e di scarso spirito di solidarietà proliferavano sul terreno delle ingenti quantità di beni che andavano accumulando.[47] E si mescolarono alle accuse di non rispettare le leggi della Chiesa e di rifiutare addirittura l'obbedienza al patriarca di Gerusalemme.[48] E da tali opinioni l'*Historia rerum transmarinis gestarum* di Guglielmo di Tiro è palesemente influenzata.[49] Anche un monaco cistercense fece eco a quanto sentenziato da Bernardo:

> Cosa giova vincere i Saraceni per poi essere vinti dai vizi? È cosa turpe che chi non è vinto dagli uomini lo sia dalla libidine.[50]

La *vexata quaestio* concernente i cavalieri del Tempio non è, comunque, legata principalmente a tale presunta libidine. Di ben altra portata storiografica sono le problematiche aperte. Anzitutto, com'era accaduto che nove cavalieri sconosciuti avessero creato dal nulla un ordine monastico-cavalleresco così potente e influente nella Gerusalemme d'inizio XII secolo? Come mai il re stesso concesse loro il proprio alloggio? Che cosa fecero i monaci soldati durante i primi anni dell'Ordine? Riguardo a tali domande i documenti rimasti non ci vengono molto incontro, tant'è che gli storici si sono letteralmente spaccati in due: da una parte i sostenitori dell'assoluta normalità della missione dei templari; dall'altra, coloro i quali ritengono che sotto la fondazione dell'ordine ci fosse un incarico segreto che avrebbe dovuto cambiare il corso della storia religiosa. Presumibilmente, come in molti casi la storiografia ha ampiamente dimostrato, la verità sta proprio nel mezzo.

Cerchiamo dunque di ripercorrere i passaggi più controversi, e per certi versi inquietanti, dell'attività dei templari in Terra Santa. E cominciamo dalla prima domanda: come avvenne che nove emeriti sconosciuti crearono dal nulla l'Ordine più autorevole e influente di tutto il Medioevo? Immaginiamo il momento in cui i paladini del cristianesimo si presentarono al palazzo reale al cospetto, probabilmente, di Baldovino I di Boulogne, salito al trono nel 1110.[51] Di fronte alla massima autorità laica occidentale in Terra Santa si fecero avanti Hugues de Payns, Godefridus de Saint-Omer, André de Montbard,[52] Paganus de Monte Desiderii, Archimbaud de Sancto Amano, un certo Gaufridus, Goisebertus, Rollandum, e Gaufridus Biso.[53] I nove cavalieri chiesero al re di fondare un ordine *ex novo* per difendere i pellegrini dai musulmani. Il re diede loro udienza, li ricevette affabilmente, accolse le loro richieste e, *dulcis in fundo*, concesse loro per dimora – nonostante la sterminata quantità di edifici vuoti e abbandonati sparsi per Gerusalemme[54] – addirittura un'ala del palazzo reale in cui egli viveva:[55] la moschea al-Aqsa,[56] eretta su quanto restava del Tempio di Salomone.[57] Quella costruzione diventò la loro prima e vera base logistica a Gerusalemme. Se riflettiamo un attimo, tutto ciò non solo è antistorico e irragionevole, ma apparirebbe sospetto anche al più sprovveduto degli studiosi. Come si può pensare che un re, nel XII secolo, fosse così condiscendente? Fu forse colto da un improvviso momento di pazzia militare? Egli avrebbe accordato il privilegio di abitare nel palazzo reale a nove soldati volenterosi ma totalmente sprovveduti, i quali non erano crociati, altrimenti avrebbero fatto parte di una truppa o di un esercito, e non erano nemmeno residenti in Terra Santa, quindi conoscitori delle zone principali teatro di violente battaglie? Non va dimenticato che esistevano già, radicati nel territorio e pienamente operanti, almeno tre Ordini in Palestina prima della richiesta dei nove cavalieri: quello di san Cosma e Damiano, quello di san Lazzaro e quello degli ospitalieri.[58] E che per i compiti di polizia c'erano anche e soprattutto le truppe regolari crociate a Gerusalemme. Una storia raccontata in questo modo non può che sembrare una favola, una leggenda medievale. È inutile qualsiasi tentativo di giustificazione storica: l'improvvisa comparsa dei templari in Terra Santa resta un enigma. Ci si deve chiedere, allora, quale fosse la reale missione di questi cavalieri.[59] Quando, provenienti dalla Champagne e dalle Fiandre, Hugues de Payns e i suoi compagni chiesero al re di poter creare un nuovo contin-

gente, il loro scopo era, come scrisse Guglielmo di Tiro, presidiare le vie di comunicazione con la Palestina e salvaguardare i pellegrini in visita ai luoghi santi di Gerusalemme. Qualcosa non quadra. È perfettamente giustificata quindi la costante proliferazione di ricerche di carattere esoterico che, facendo proprie le immaginarie cronache narrate senza alcuna coerenza storica dall'arcivescovo di Tiro, avanzarono ipotesi sconvolgenti.[60]

Che cosa avvenne realmente? A tale domanda, è meglio essere chiari fin da ora, nessuno studioso può pretendere di offrire una risposta risolutiva, almeno se non verrà alla luce qualche nuovo documento. Si possono, tuttavia, azzardare alcune ipotesi.

Il vero incarico dei nove cavalieri può essere stato quello di compiere alcune ricerche nell'area del Tempio di Salomone e a Gerusalemme per recuperare reliquie e manoscritti appartenenti alle tradizioni segrete giudaiche e dell'antico Egitto, alcuni dei quali risalivano probabilmente ai tempi di Mosè.[61] Questa ipotesi è stata ripresa e sviluppata da Graham Hancock nel suo *The Sign and the Seal*[62] nel quale, con perizia investigativa, egli sostiene che i templari seguirono le orme dell'Arca dell'Alleanza un tempo collocata nel Tempio di Salomone a Gerusalemme e attualmente custodita nella chiesa di Santa Maria di Sion ad Axum in Etiopia. Hancock assume come opera dell'Ordine i cunicoli rinvenuti nei sotterranei del Tempio, che secondo gli archeologi risalirebbero al XII secolo.[63] Anche in questo caso lo scrittore inglese prende spunto da una ricerca precedente alla sua di una ventina di anni effettuata dallo studioso francese Louis Charpentier, *Les mystères de la cathédrale de Chartres*,[64] nella quale venivano messi in relazione l'improvvisa fioritura dell'architettura gotica in Francia nel XII secolo con la clamorosa scoperta che sarebbe toccata ai templari nel Tempio di Salomone: quella delle Tavole delle Legge custodite all'interno dell'Arca, fonte di misteriose conoscenze matematiche. Anche il rigorosissimo Demurger ammette che i cavalieri intrapresero una serie di lavori nel Tempio[65] specificando, però, che si trattava soltanto di miglioramenti e ristrutturazioni edilizie. Non dimentichiamo, comunque, che i sotterranei del Tempio, dove erano situate le scuderie, potevano contenere – secondo quanto

ci riferisce un crociato tedesco dell'epoca, tale Jean di Würtzburg – circa duemila cavalli o millecinquecento cammelli.[66]

Uno strano rompicapo, raramente evidenziato dagli storici che si sono occupati dei templari, è l'adesione all'Ordine del conte Hugues de Champagne nel 1126.[67] Il dignitario francese e san Bernardo di Clairvaux erano stati i grandi «burattinai» della creazione dell'Ordine. Nel 1125 il conte di Champagne si dichiara pronto a partire per unirsi ai templari. Quale fu il vero motivo che spinse quel grande feudatario ad abbandonare gli ingenti possedimenti in Francia per entrare nella *militia Christi* non lo sappiamo e forse non lo sapremo mai. Di certo possiamo escludere che fosse attratto dal desiderio di proteggere e assistere i pellegrini a Gerusalemme o di salvaguardare le vie di comunicazione con la Terra Santa, o che provasse la nobile aspirazione cristiana di curare gli ammalati e i sofferenti. Impossibile, anche, che egli fosse disposto a prendere ordini da cavalieri un tempo alle sue dipendenze.[68] Come se non bastasse, Hugues dovette ripudiare la moglie, abbandonare l'unico figlio che aveva, rinunciare al denaro e al prestigio provenienti dalla sua posizione. Al vaglio della storiografia tutto ciò è semplicemente ridicolo.

Qualcos'altro attrasse il conte Hugues di Champagne in Palestina. Tesori? Potere? Gloria? O cos'altro? Ecco, questo è il limite fino al quale lo storico può e deve arrivare. Bisogna proporre una rotta diversa da quella avanzata da quasi tutta la storiografia ufficiale. Sollevare i tanti, troppi dubbi sulla nascita dei templari e cercare di procedere per ipotesi. Una serie di avvenimenti circostanziali provano ulteriormente la debolezza della tesi dell'assoluta trasparenza e normalità della missione di questi cavalieri.

Qualcosa non quadra anche passando rapidamente in rassegna le battaglie più note e violente combattute dai crociati in Terra Santa tra il 1119 e il 1125. Se i templari parteciparono alla loro prima battaglia contro i musulmani – come annota il cronista inglese Matthew Paris – solo nel 1133,[69] cosa fecero tra il 1120 e il 1127, ossia prima di partire per il Concilio di Troyes? Il re Baldovino II, suprema autorità laica in Terra Santa, aprirà subito le ostilità buttandosi a capofitto nei combattimenti: Damasco, Tiberiade e Ascalona; ma dei cavalieri dell'Ordine non c'è traccia. Non si faranno vivi

nemmeno ad Antiochia nel 1119, quando Baldovino dovette difendere la città dall'assalto di El-Ghazi e, poco più tardi, quando si scontrò contro i turchi ad Apamea. Nel 1121 e nel 1122 si combatterà nel nord della Siria. Il re verrà fatto prigioniero due volte durante il 1123, liberato dagli armeni la prima volta e rilasciato dietro riscatto la seconda. L'anno successivo si alleerà strategicamente con alcune truppe beduine al fine di conquistare Aleppo. Anche nel 1125 si registrano scontri violentissimi contro i musulmani dell'emirato di Aleppo. Di Hugues e compagni, però, nemmeno l'ombra.

Cosa hanno fatto, dunque, i pochi templari alloggiati nel Tempio di Salomone se non presero parte a nessuna delle battaglie nei loro primi anni di esistenza? Dovevano occupare il tempo in qualche modo, o no? Antistorico credere o sostenere che, mentre i crociati davano la vita in guerra contro gli infedeli, il Maestro Hugues de Payns e i suoi compagni se ne stessero rinchiusi nella loro leggendaria residenza salomonica. I templari non fecero proprio nulla[70] per adempiere la presunta missione di pattugliamento delle strade durante i primi anni a Gerusalemme,[71] e anche il vescovo Otto di Freising nella sua *Chronica* (1160 ca.) sostiene che i templari erano votati più alla preghiera che non alla guerra: «per il tipo di vita che conducevano ... parevano più monaci che cavalieri».[72]

Si fa sempre più verosimile l'ipotesi delle reliquie. Le reliquie erano venerate a Gerusalemme e dintorni e rappresentavano indubbiamente uno strumento di potere. I monaci furono i più zelanti promotori di quel culto colorato di mitologia. La Chiesa sapeva bene che facevano presa, che la religione delle masse ignoranti era intessuta di superstizioni.[73] Lo sapeva bene anche l'abate Bernardo quando promosse la fondazione di un ordine missionario in Terra Santa, miniera delle reliquie, e quando di nuovo lo sostenne nel 1128.

Focalizziamo brevemente la nostra attenzione sul Concilio ecclesiastico di Troyes che si svolse nel 1128.[74] Ciò che colpisce subito è il fatto che un concilio di quella importanza religiosa si svolse proprio nella cittadina di Troyes, vale a dire nella regione francese della Champagne, che, volenti o nolenti, ritorna puntualmente ogni qualvolta si studi il Santo Graal, i templari e la Sindone. A Troyes, nella Champagne, dal genio di Chrétien nacque il primo vero romanzo che parlerà di *graal*;

da Payns, a pochi chilometri da Troyes, venne Hugues, fondatore e primo Maestro dei templari, e sempre alla Champagne appartennero il conte Hugues de Champagne e Bernardo di Clairvaux. Nel 1128 a Troyes si tenne dunque il concilio che consacrerà definitivamente i templari e permetterà loro di diventare l'istituzione più potente di tutto il Medioevo: non era mai accaduto, né mai più sarebbe accaduto, che un Ordine si fregiasse della benedizione di un concilio.

A questa riunione ecclesiastica parteciperanno san Bernardo, Stefano Harding abate di Cîteaux, il legato del papa Matteo d'Albano, vescovi, arcivescovi e le più alte autorità laiche della Champagne.

Cinque templari partirono da Gerusalemme nel 1127 verso l'Europa. Prima di arrivare a Troyes i cavalieri furono ricevuti da papa Onorio II a Roma. Alcuni studiosi ritengono che fu un incontro del tutto nella norma, vista «la fama e il rango»[75] che i cavalieri si erano conquistati in Terra Santa. Ma quale fama, quale rango se gli storici a loro contemporanei fino a quel momento non si erano degnati di ricordarli? e se, per salvarli dall'oscurità, fu necessario mettere in opera una vera e propria campagna occidentale a loro favore, promossa da san Bernardo, e culminata nel Concilio di Troyes?[76] Nessun alone glorioso o eroico circondava allora quei soldati. Anzi, ci fu bisogno di un nuovo intervento dell'influente Bernardo di Clairvaux per far sì che l'Ordine non svanisse nel nulla. Come giustificare, allora, il sostegno e l'adesione di tre personaggi tanto illustri, san Bernardo, «la più autorevole figura della cristianità»,[77] il conte Hugues de Champagne e il futuro re di Gerusalemme Folco d'Angiò?

Per i templari il Concilio di Troyes si rivelò essenziale fondamentalmente per due motivi: primo, essi ricevettero una loro Regola, la *Regula Commilitonum Pauperum Sanctae Civitatis*,[78] composta da 72 articoli, che stabiliva formalmente gerarchia, diritti e doveri dei membri all'interno dell'Ordine; secondo, ottennero il riconoscimento ufficiale della Chiesa. Da questo momento in avanti la storia dell'Ordine è tutta in crescendo: privilegi, ricchezze e bolle papali che ne aumentavano il potere. Questi monaci-guerrieri, nell'arco di pochi decenni, dopo aver accumulato ricchezze sia in Oriente che in Occidente, diventarono addirittura i primi banchieri della

storia.[79] Si sono venute a creare tre correnti tra gli storici in merito alla stesura originaria della Regola dei templari. Alcuni sostengono che fu redatta da san Bernardo; altri che il vero autore fu il segretario del concilio, il Michaelensis; altri ancora ritengono che la Regola fu stesa originariamente dal patriarca di Gerusalemme e completata con alcuni *retraits* dopo la morte di Guglielmo di Tiro.[80] Di certo Bernardo di Clairvaux scrisse il *De laude novae militiae ad milites Templi*[81] attorno al 1131, e vi decantava le gloriose virtù del neonato Ordine, encomiando il valoroso comportamento degli impavidi cavalieri.

> Una nuova cavalleria è apparsa nella terra dell'Incarnazione, è nuova, dico, e non ancora provata nel mondo, in cui conduce un duplice combattimento, a volte contro avversari di carne e sangue, a volte contro lo spirito del male nei cieli. Che i cavalieri resistano con la forza del corpo a nemici corporali ... Ma che combattano con la forza dello spirito contro i vizi e i demoni ... Vanno e vengono ad un cenno del loro Commendatore; portano i vestiti che gli sono dati, non cercano altri vestiti o altro nutrimento, diffidano da ogni eccesso di vivande e di vestimenti, vivono senza mogli e bambini ... Non si vedono mai in ozio, né vaganti fuor di casa; ... Aborriscono gli scacchi e i giochi di sorte, non vanno a caccia, non fanno visite inutili, hanno in abominio gli spettacoli, i buffoni, i discorsi e le ballate licenziose ... Le loro armi ne sono l'unico fregio e di esse valgonsi con gran cuore nei maggiori pericoli, senza temere né il numero, né la forza dei barbari ... Sapevano accoppiare l'esercizio delle armi spirituali con quello delle materiali, e s'imparava a combattere colle armi della fede, non meno che colla lancia e colla spada ... Andate dunque, intrepidi e valorosi soldati di Cristo, marciate sicuri e animati da quella forza che il cielo v'ispira.[82]

Tra le prime donazioni in assoluto a favore del neoconsacrato Ordine, è da registrare quella di Thierry, conte delle Fiandre, in data 13 settembre 1128.[83] Thierry, benefattore dei templari, era il padre di Filippo d'Alsazia, il nobile protettore di Chrétien de Troyes che gli aveva offerto lo spunto per la storia del Graal. Quindi, l'unico romanzo del Graal nel

quale i templari sembravano assenti rinvia a loro per il legame fra i conti di Fiandra e l'Ordine.

Il 29 marzo del 1139 papa Innocenzo II promulgava la bolla *Omne datum optimum*. Fu un testo fondamentale per i templari: essi potevano conservare il bottino strappato ai nemici della Chiesa, eleggere un proprio maestro senza alcun intervento esterno, ordinare e disporre di propri sacerdoti senza essere, di fatto, più controllati da nessuno tranne che dal papa. Fino al 1272 i documenti pontifici emanati non fecero che ribadire, confermare e allargare i privilegi e lo *status* stabiliti nella bolla del 1139.[84] Proprio in questa bolla pontificia si parlerà per la prima volta della missione dei templari, compresa la licenza di colpire i profanatori dei luoghi consacrati a Dio. Nessun cenno ai compiti di protezione dei pellegrini.[85] Anzi, nessun documento ufficiale ha mai fatto riferimento al pattugliamento delle vie di comunicazione. Siamo nel 1139, ben trentacinque anni prima della stesura delle cronache di Guglielmo di Tiro, e, se la bolla ufficiale di papa Onorio II e il trattato di Bernardo di Clairvaux non menzionano in alcun modo la sorveglianza delle strade, è assai probabile che essa, in realtà, non sia mai avvenuta.

Esiste ancora un enigma, poco trattato dagli studiosi dei templari. Se si osserva la cartina delle strade costruite o sorvegliate dai francesi nel loro paese,[86] emerge nettamente che tutte le arterie di comunicazione si incontrano in un punto geografico preciso, La Rochelle, sulla costa atlantica, dove i templari si insediarono relativamente presto, verso la fine del XII secolo. Il porto della Rochelle è una baia naturale militarmente difendibile, tuttavia l'Ordine – che possedeva un'imponente flotta navale, mai rinvenuta dopo la soppressione – disponeva di altri porti nel nord della Francia per il collegamento con l'Inghilterra, e nel sud per il collegamento con la Terra Santa o con le isole del Mediterraneo. Improbabile dunque l'utilizzo del porto della Rochelle come punto d'imbarco verso nord o verso sud, e inspiegabile la preminenza assegnatagli. Perciò si è perfino ipotizzato[87] che fosse in realtà sfruttato dai templari per i loro viaggi verso l'America, che avrebbero scoperto almeno trecento anni prima di Colombo.[88]

Dai verbali del processo le prove del «Graal» dei templari

Senza ripercorrere le alterne vicende militari dell'Ordine tra il 1128 e il 1307, anni in cui furono indette altre sette crociate[89] e i templari combatterono aspre battaglie con esiti alterni,[90] dobbiamo focalizzare l'attenzione sul processo e sulla conseguente soppressione dell'Ordine, avvenuta attraverso le tre bolle pontificie, *Vox in excelso* (22 marzo 1312), *Ad providam* (2 maggio 1312) e *Considerantes dudum* (6 maggio 1312), tutte emanate da Bertrand de Got, papa Clemente V. Attenzione però: non faremo un salto di centottant'anni di storia. Cercheremo invece di capire cosa successe realmente ai templari in quel tempo attraverso i verbali redatti dagli inquisitori tra il 1307 e il 1314. Un processo farsa che condannò a morte il più potente ordine militare del Medioevo,[91] oppure la giusta fine sul rogo dell'Inquisizione per un gruppo di eretici e di apostati? La storiografia, anche per questo controverso caso, ha assunto posizioni alquanto diversificate. I dubbi, le critiche e gli interrogativi sollevati furono assai numerosi già da quando, nel 1150, san Bernardo appuntò aspre critiche contro i templari. Gli attacchi verso l'Ordine furono mossi sia da ecclesiastici che da laici. A volte denunciavano solo l'invidia verso l'enorme strapotere militare ed economico che i templari avevano acquisito negli anni. Altre volte si trattava di vere e proprie censure ufficiali, sostenute da una qualche documentazione.[92]

Il 1291 rappresentò una data spartiacque: la città di Acri cadde e tornò in mano agli «infedeli». I templari abbandonarono la Palestina e si rifugiarono sull'isola di Cipro. La sconfitta marcò profondamente l'Ordine, tanto che si pensa coincida con l'inizio del suo declino. Agli albori del XIV secolo, i templari avevano raggiunto un livello notevole di perfezionamento organizzativo. I precettorati, le province, le fortezze e gli altri edifici appartenenti all'Ordine si estendevano dalla Palestina fino all'Ungheria, dalla Svezia fino al Portogallo. Questi sacerdoti della guerra avevano costituito una macchina bellica invidiabile e una rete finanziaria efficientissima, unici nel mondo medievale. I templari incarnarono al meglio

la funzione di banchieri: tassarono, investirono i beni loro affidati, imposero decime, ottennero cessioni di diritti e profitti derivanti da attività commerciali. Insomma, gestirono ingenti somme di denaro e fu questo, fondamentalmente, che portò il re di Francia Filippo IV il Bello[93] a organizzare e disporre il loro arresto nel settembre del 1307.[94] Dall'inizio del XIII secolo il tesoro reale del re di Francia era amministrato dal Tempio. Nel 1227 il templare Aymard divenne consigliere economico di Luigi VIII e di Luigi IX il Santo. Dal 1228 al 1236 un altro templare, Jean de Milly, fu tesoriere del Tempio e non solo era responsabile del patrimonio dell'Ordine cui apparteneva ma, al pari del consigliere economico del re, veniva considerato al servizio della corona. L'Ordine aveva costituito in Francia, ma non solo, uno stato nello Stato, oltretutto assai più efficiente e ricco della nazione che l'ospitava. Al crescente benessere economico dell'Ordine corrispondeva la continua necessità del re di rimpinguare le casse regie. Perciò, eliminando questa istituzione, il sovrano francese riteneva di poter riconquistare il predominio assoluto. Nel settembre del 1307 Filippo e il suo *entourage* deliberarono l'arresto dei templari. I decreti firmati dal sovrano arrivarono a tutti i balivi e ai funzionari regi sparsi sul territorio. L'ordine era inequivocabile: nelle prime ore di venerdì 13 ottobre i siniscalchi dovevano arrestare tutti i templari nel nome dell'Inquisizione. Le accuse erano gravissime: eresia, pratiche sessuali indecenti, blasfemia e culto di un misterioso «idolo».

A questo punto della nostra ricerca sembrò prendere corpo un'ipotesi che già ci era balenata per la testa. Non si trattava più di semplici indizi, ma di prove che convergevano in una precisa direzione. Era venuto il momento di elaborare deduzioni. Chrétien di Troyes, nella Champagne, diede vita al genere letterario del Graal, primo in assoluto tra i narratori medievali; Thierry d'Alsazia era molto legato ai templari e prima della composizione del *Perceval* di Chrétien era stato in Palestina per una decina di anni; nei romanzi la custodia del Graal era affidata ora a Giuseppe d'Arimatea ora ai templari; dalla Champagne provenivano i fondatori dell'Ordine dei Poveri Cavalieri di Cristo del Tempio di Salomone, Hugues de Champagne e Bernardo di Clairvaux e il primo Gran Maestro dei templari, Hugues de Payns; a Troyes si tenne un

concilio ecclesiastico che consacrò definitivamente alla storia i guerrieri di Dio. Infine, ma non da ultimo, nella chiesetta di Lirey, sempre nella Champagne, fu esposta al pubblico tra il 1353 e il 1356[95] – quarantadue anni dopo la soppressione ufficiale dei templari – una reliquia cristiana appartenente a Geoffroi de Charny (ca. 1300-1356), nipote (figlio del fratello) e omonimo di quel Geoffroi de Charny,[96] templare Precettore di Normandia (ca. 1251-1314), bruciato sul rogo dall'Inquisizione come relapso[97] assieme al Maestro Jacques de Molay. Si trattava di un lenzuolo funebre, presentato come quello che aveva avvolto il cadavere di Gesù. Poteva quella misteriosa reliquia essere la Sindone?[98] I verbali degli interrogatori dei templari arrestati forniscono dati storici sull'adorazione di un «idolo», durante i capitoli[99] segreti dell'Ordine, che, lungi dal possedere qualcosa di blasfemo, poteva effettivamente essere la Sindone.[100] Ci sembrava di essere arrivati a un traguardo certo, invece eravamo solo all'inizio.

Verso la fine del 1306 l'ultimo Maestro templare, il ventitreesimo, Jacques de Molay si era trasferito in Francia. Era nato nel 1244 circa e aveva compiuto il noviziato nel Tempio di Beaune,[101] a quel tempo sotto la giurisdizione del gran priorato di Champagne-Voulaine. Attorno al 1265 fu ricevuto nell'Ordine nella stessa Beaune, in Borgogna, da Amaury de la Roche, Maestro di Francia, e da Humbert de Pairaud, Visitatore Generale del Tempio di Francia, Inghilterra, Germania e Provenza. La sua elezione a Maestro non può dirsi delle più semplici. Il dibattito fu acceso, viste due autorevoli candidature che gli furono opposte: Hugues de Pairaud, che era stato Siniscalco dell'Ordine per sedici anni, e Gérard de Villiers, Tesoriere e Comandante del Tempio di Parigi. De Molay fu eletto al vertice dei templari nell'autunno del 1296, a Cipro, approfittando dell'assenza dei suoi due rivali più quotati.[102] Jacques de Molay non fu un Maestro all'altezza della situazione. Negli anni in cui si svolse il processo, la fase più delicata di tutta la storia dell'Ordine, non riuscì a organizzare nulla di rilevante per salvare se stesso e i suoi fratelli dalla rovina, salvo ribadire la sua assoluta trasparenza e l'ortodossia dei comportamenti dei suoi compagni. Ma probabilmente nemmeno il più abile e diplomatico dei Maestri sarebbe riuscito a evitare la soppressione.

«Noi abbiamo decretato che tutti i membri dell'ordine dei templari all'interno del nostro Regno siano imprigionati. Maubuisson, 14 settembre 1307.»[103] L'ordine di arrestare tutti i templari fu firmato dal re e venne consegnato a siniscalchi e balivi assieme ad altre riservatissime direttive. I templari andavano catturati simultaneamente su tutto il territorio per evitare che qualcuno riuscisse a fuggire. Il buon esito dell'azione dipendeva anche dal tempismo con cui i funzionari regi si sarebbero mossi. Gli ordini d'arresto partirono ancora prima che il sole sorgesse, venerdì 13 ottobre, un giorno funesto per la storia dell'Ordine, quello che segnò la sua fine. Sul numero dei templari catturati non c'è pieno accordo. Presumibilmente, alcune centinaia.[104] Molti sfuggirono all'arresto perché numerosi siniscalchi regi, vale a dire coloro i quali dovevano organizzare e predisporre gli arresti, erano amici e parenti proprio dei templari che avrebbero dovuto perseguire.[105] Altri, di rango più elevato, il Maestro e alcuni suoi uomini di fiducia, furono invece catturati nonostante, con ogni probabilità, avessero avvertito da tempo che Filippo stava tramando qualcosa.

Gli eventi infatti non precipitarono in maniera così improvvisa, ma si preparavano da tempo. Già sul finire del 1305 un certo Esquieu de Floryan, un templare fuoriuscito, ex priore di Mountfaucon,[106] aveva cominciato a diffondere voci sul culto di un misterioso idolo pagano durante certe funzioni segrete dell'Ordine, arrivando, sia pure senza alcuna fortuna, perfino al re di Spagna, Giacomo II. Nel maggio del 1307 Filippo il Bello incontrò il papa e non c'è dubbio che durante il colloquio il sovrano francese e il pontefice abbiano discusso della questione dei templari. Inoltre, qualche giorno dopo fu Jacques de Molay a incontrare papa Clemente V a Poitiers,[107] dopo, quindi, che il delatore Esquieu de Floryan aveva diffuso voci di pratiche blasfeme e dopo il colloquio tra Filippo e il pontefice. Soprattutto per questo siamo portati a credere che il papa avesse messo in allarme il Maestro dell'Ordine su eventuali mosse del re contro di loro.

Le confessioni[108] rese dai templari agli inquisitori restano, dal punto di vista strettamente storiografico, i documenti più complessi da valutare. Le dichiarazioni degli arrestati non furono spontanee. Al contrario, esse vennero estorte con la tor-

tura[109] e i templari – a eccezione forse di De Molay e dei più alti dignitari dell'Ordine[110] – dovettero patire pene atroci durante gli interrogatori. Il 12 maggio del 1310 cinquantaquattro templari, caricati su un carro con le mani legate, furono condotti attraverso Parigi, oltre la porta di Saint-Antoine, per essere bruciati vivi e qualche giorno più tardi altri nove fratelli subirono la stessa sorte a Senlis. I capi d'accusa furono sostanzialmente tre: il ripudio di Cristo, riti e pratiche sessuali scandalose e contro natura, l'adorazione di un idolo. Il fatto che su centoquaranta cavalieri ascoltati a Parigi, ben centotrentasei confessarono grossomodo le stesse colpe può far pensare che alcune delle accuse rivolte all'Ordine avessero un qualche fondamento,[111] ma la questione è più articolata. Il rinnegamento di Cristo e gli sputi sulla croce non possono che essere una forzatura «richiesta» dagli inquisitori con la tortura. Ben ventimila[112] templari erano morti in combattimento difendendo i loro ideali cristiani. Storicamente, è difficile sostenere che proprio loro non credessero in Gesù Cristo. La moralità dei monaci-cavalieri veniva letteralmente abbattuta con la seconda grande accusa, quella di baci osceni e di sodomia. Anche questa difficile da sostenere se si pensa alla ferrea disciplina alla quale erano sottoposti i templari che, se non altro, temevano le pene durissime inflitte a chi non si atteneva alle disposizioni della loro Regola. I crimini più gravi, puniti con l'espulsione dall'Ordine e la reclusione presso i cistercensi, erano: la simonia, la divulgazione delle delibere prese durante i capitoli, l'uccisione di un cristiano, la sodomia («peccato così bestiale, così osceno ed orribile che non si deve neppure nominare»), l'abiura della fede cristiana.[113] Piuttosto, la coincidenza fra i crimini previsti dalla Regola e quelli contestati dall'Inquisizione porta a credere a un'astuta costruzione di prove false. Poteva bastare, ma alle accuse si aggiunse l'adorazione di un idolo, così da farvi rientrare il peccato di eresia. L'adorazione dell'idolo, e dimostreremo perché, costituisce invece per noi la prova fondamentale per affermare che la Sindone – prima di essere esposta pubblicamente da un discendente di un templare – sia stata nelle mani dei vertici dell'Ordine.

Analizzando le deposizioni, troviamo che il misterioso idolo fu descritto in diversi modi. Tuttavia, forniremo una spiegazione convincente anche per questa difformità. Lo storico francese Jules Michelet fu tra i primi studiosi a raccogliere e analizzare i verbali degli interrogatori; egli sostenne che proprio la diversità delle deposizioni rese rappresenta la prova della colpevolezza dei templari.[114] Anche Jean Favier ritenne che qualcosa di simile all'adorazione di un idolo in realtà avvenne.[115] È assolutamente vero che l'idolo fu descritto nelle maniere più disparate anche se, quasi tutte, richiamavano direttamente o indirettamente la Sindone: un reliquiario, una pittura su una trave o su un muro, una testa, una testa con quattro piedi, un uomo con la barba. Si legge in un documento contenente i capi d'accusa redatto dagli inquisitori il 12 agosto del 1308:

> *Item*, che in ogni provincia essi avevano idoli, cioè teste
> *Item*, che essi adoravano tale idolo
> *Item*, che essi lo adoravano come se fosse Dio
> *Item*, che essi lo adoravano come se fosse il Salvatore
> *Item*, che essi affermavano che la testa poteva salvarli
> *Item*, che essa poteva produrre ricchezze
> *Item*, che faceva fiorire gli alberi
> *Item*, che faceva germogliare la terra
> *Item*, che essi cingevano o toccavano ogni testa dei predetti idoli con funicelle.[116]

Alcune di queste accuse sull'idolo evocano, seguendo quasi uno strano gioco di coincidenze, le proprietà magico-miracolose del Santo Graal. Il re Filippo il Bello così descrisse l'idolo nelle istruzioni ai siniscalchi che accompagnavano il decreto di arresto dei templari:

> una testa di uomo con una lunga barba, la suddetta testa essi baciavano e adoravano durante i loro capitoli, ma non tutti i fratelli ne erano a conoscenza, eccezion fatta per il Gran Maestro e per i più anziani.[117]

L'evidenza ci sembrava ormai innegabile anche per il più scettico degli studiosi: i templari adorarono un idolo che poteva essere il reliquiario dipinto in cui la Sindone era custodita o la stessa Sindone che può sembrare, a seconda di come

viene esposta, il dipinto sbiadito di un uomo o di un volto (la testa).[118]

Sono state le deposizioni, però, a fornirci le testimonianze più dirette sulla venerazione della testa barbuta. Che in alcuni casi siano vaghe o contrastanti non inficia il loro valore complessivo, ma si spiega, come vedremo dalle stesse testimonianze, molto semplicemente. Le riunioni del capitolo generale si tenevano in sale grandissime e semibuie[119] e seguivano un rigido cerimoniale. Vi partecipavano solo pochissimi affiliati, nessuna persona estranea all'Ordine poteva udire ciò di cui si discuteva o vedere ciò che si faceva. I fratelli erano obbligati al segreto sulle decisioni prese.[120] Durante il passaggio dell'idolo tutti chinavano lo sguardo in segno di adorazione. Non è strano, quindi, che i fratelli non fossero in grado di descriverlo con precisione.

Il templare Raymond de Fabre de Montbazon riferì, durante l'interrogatorio, di aver partecipato a circa una decina di capitoli generali, nei quali egli restò molto lontano dai fratelli più anziani. Una fra le tante spiegazioni fornite dagli accusati agli inquisitori che non ci sono parse totalmente false o forzate dalla tortura. Alcuni templari dissero la verità quando dovettero rispondere di idolatria; essi riferirono quanto sapevano su un oggetto che qualcuno aveva adorato. Alcuni ammisero di aver adorato un idolo.[121]

Iniziamo dalla deposizione di Jean Taillefer de Gêne, il quale fu ricevuto nell'Ordine a Mormant, nella diocesi di Langres vicinissimo a Lirey e Troyes, uno dei tre precettorati sotto la giurisdizione del gran priorato di Champagne-Voulaine. Egli disse di aver visto un «idolo che rappresentava un volto d'uomo ... posato sull'altare di fronte a lui ... non sapeva descriverlo nei particolari, fatta eccezione per il suo colore rossastro».[122] Raynier de Larchant, proveniente dalla diocesi di Sens nei pressi di Troyes, interrogato sull'idolo lo descrisse come una testa barbuta che tutti baciavano, veneravano e chiamavano il Salvatore. Egli l'avrebbe visto una dozzina di volte e recentemente nel Tempio di Parigi.[123] Hugues de Bure, anch'egli proveniente dalla diocesi di Langres,[124] che dal 1179 era stata annessa al ducato di Borgogna, a pochi chilometri da Lirey, si era presentato di fronte agli inquisitori per «deffendere ordinem»[125] e riferì che la testa veniva tirata fuori da un contenitore nella cappella; questa testa (*caput*) era quella di un uomo con una lunga barba.[126] Etienne de Troyes disse che l'idolo «veniva portato in processione e deposto sull'altare ... era una testa di uomo senza argento né oro, molto pallida e scolorita, con una barba folta e ingrigita come quella di un templare».[127] Pierre d'Arbley riteneva che l'idolo avesse due facce, mentre Guillaume d'Arbley, Precettore di Soissy,[128] chiarì che l'idolo era esibito durante i capitoli generali dell'Ordine, cioè veniva mostrato in speciali occasioni e solo ai vertici dei templari, e che era «una testa-reliquiario ... che vide adorare durante un capitolo, anche se ebbe modo di vedere solo la testa dell'idolo (*de capitis idolorum*) ... e aveva un aspetto terrificante»; alla domanda se la testa venisse mostrata in modo solenne, Guillaume rispose di sì, essa veniva esposta quando «ostendebantur alie reliquie».[129] Raoul de Gisy era Precettore della provincia della Champagne; questa la sua deposizione conservata negli archivi vaticani:

> INQUISITORE: Ora dicci della testa.
> RAOUL: La testa. L'ho vista in sette capitoli tenuta da fra Hugues de Pairaud e altri.
> INQUISITORE: Cosa si doveva fare per adorarla?
> RAOUL: Si faceva così: veniva mostrata e tutti ci gettavamo a terra, ci toglievamo il cappuccio, e l'adoravamo.
> INQUISITORE: Che aspetto aveva questa faccia?
> RAOUL: Terribile.[130]

Il timore suscitato dall'idolo somiglia a quello che prendeva i fedeli dinanzi a un'altra illustre reliquia, l'Immagine di Edessa, che si diceva raffigurasse il volto di Cristo. Dopo il suo trasferimento a Costantinopoli, un documento bizantino del X secolo così descrisse il cerimoniale che ne accompagnava l'esposizione.

> Solo all'arcivescovo era permesso di avvicinarsi a quella sacra e immacolata immagine, per adorarla e baciarla ... a nessun altro era concesso di avvicinarvisi con labbra o occhi. Il risultato di tutto ciò fu un timore divino che accrebbe la loro [dei cristiani] fede e rese questo oggetto di culto ancora più spaventoso e terrificante.[131]

Pierre-Regnier de Larchent disse di non aver mai visto l'idolo di persona; egli riteneva, tuttavia, che fosse custodito dal Maestro Jacques de Molay e venisse mostrato solo ai fratelli più anziani durante i capitoli generali.[132] Anche tre anni dopo l'inizio degli interrogatori si possono individuare altre deposizioni a favore dell'identificazione dell'idolo con la Sindone, fosse ripiegata su se stessa in modo da mostrare solo un volto o esposta per intero su un altare. Il 19 aprile del 1311 fratel Bartholomeus affermò di fronte agli inquisitori che l'idolo assomigliava alla testa di un templare con barba lunga (*dixit quod caput erat instar capitis Templi cum birreto et barba cana et longa*) ed «era conservato in un reliquiario sull'altare».[133] Bernard de Selgues, responsabile del precettorato di Saint-Gilles, disse di aver partecipato a numerosi capitoli; in quello tenuto durante la notte a Montpellier fu esibito un capo o una testa.[134] Barthelme de Trecis fu ricevuto nell'Ordine nel precettorato templare di Troyes verso il 1287 da Hugues de Pairaud, Humbert de Langres, Stephan le Nain e dal Precettore di Troyes Nicolao de Serra. Egli ricordò di aver sentito che nel tempio di Mormant, nella diocesi di Langres, era custodito l'idolo e che ai templari che venivano lì ricevuti era assolutamente proibito raccontare ciò che avveniva, pena la scomunica.[135] Se passiamo in rassegna le testimonianze di Jean de Turn, Tesoriere del Tempio di Parigi, Jean-Denis de Tavernay e Hugues de Pairaud, Visitatore di Francia, gerarchicamente inferiore solo al Gran Maestro, ci troviamo di fronte ad altre tre descrizioni che di nuovo confermano che la Sindone e il misterioso idolo fossero la medesima cosa. Questo spiegherebbe anche come mai nulla di simile a un idolo pagano fu mai trovato in possesso dei templari dopo il loro arresto nell'ottobre del 1307. Il Tesoriere Jean de Turn parlò di un'immagine dipinta di un uomo crocifisso appesa nella cappella, che veniva adorata (*adoraret dictam imaginem*), anche se le fattezze di tale dipinto, pur non ricordando con precisione, non sembravano essere quelle di un templare (*non erat in habitu templarii*).[136] Jean-Denis de Tavernay, a sua volta, riferì un particolare preciso. Egli ammise che l'idolo veniva adorato in occasioni particolari, questo da quando il Gran Maestro Guillaume de Beaujeu – al vertice dell'Ordine dal 13 maggio 1273 al 18 maggio 1291 – e Hugues de Pairaud lo esibirono per la prima

volta. Le descrizioni dei templari sembrano variare tra loro, ma se vengono riferite a un unico oggetto, la Sindone, esse si avvicinano molto al tentativo di definire ciò che alcuni avevano visto, altri intravisto, altri ancora udito dire. A Carcassonne, per esempio, nel novembre del 1307, si diceva che i templari adorassero «un idolo ... che aveva la forma d'uomo ... a due figure» una delle quali era barbuta.[137] Durante giugno e luglio del 1308 a Poitiers, le descrizioni raccolte sull'idolo si riferivano a qualcosa che rassomigliava a «una testa barbuta».[138] In una lettera datata Chinon 20 agosto 1308, scritta dai cardinali di Francia e indirizzata al re Filippo il Bello si affermava che anche Hugues de Pairaud «aveva visto la testa dell'idolo».[139] Tra il novembre del 1309 e il giugno del 1311, di fronte alle commissioni papali, i templari dissero «di adorare qualcosa di dipinto ... un idolo ... appeso nella cappella ... un'immagine di un uomo ... di fronte alla quale s'inchinavano ... che assomigliava a un templare con barba».[140] Che cosa disse il Visitatore di Francia Hugues de Pairaud in risposta all'accusa di idolatria? Come descrisse l'idolo?

INQUISITORE: E la testa?
HUGUES: In fede dico che l'ho vista, tenuta e toccata a Montpellier durante il capitolo, e io e gli altri fratelli presenti l'abbiamo adorata...
INQUISITORE: Dov'è ora?
HUGUES: L'ho consegnata al fratello Pierre Allemandi, a capo del precettorato di Montpellier, ma ignoro se il re l'abbia trovata. La testa aveva quattro piedi, due nella parte frontale della figura e due sul retro.[141]

Nell'originale latino si legge: *dixit quod dicitum caput habebat quatuor pedes, duos ante ex parte faciei et duos retro.* La deposizione di Hugues de Pairaud è una descrizione sommaria della Sindone nella sua interezza, con l'impronta frontale e dorsale. Se immaginiamo che il telo sindonico venisse sospeso sopra una trave sull'altare, nel punto in cui si incontrano l'impronta frontale e quella dorsale, si sarebbero visti i lineamenti di un volto con quattro piedi, due davanti e due dietro, come quelli dell'uomo della Sindone. È ovvio che l'inquisitore, sicuramente mal disposto, non avendo la più pallida idea di

ciò di cui si parlava, rigirò le deposizioni fino a farle sembrare prossime all'eresia. In realtà Hugues de Pairaud descrisse l'«idolo» con precisione, ma in termini sibillini per gli inquisitori. Egli concluse così la sua deposizione, come riportato nei verbali da un tale Matthieu d'Arras: *Ipse, si posset, salvaret corpus suum.*[142] I dubbi rimasti sembrano così dissolversi. I templari, o alcuni di loro, avevano adorato il volto barbuto (*caput*) della Sindone, e presso di loro la Sindone rimase fino alla soppressione dell'Ordine.[143]

Il 18 marzo del 1314 i quattro ufficiali templari, il Gran Maestro, l'Ispettore e i Precettori di Aquitania e quello di Normandia, furono ascoltati direttamente dal papa. Jacques de Molay e Geoffroi de Charny, però, ritrattando le dichiarazioni di colpevolezza rese precedentemente, si proclamarono innocenti. La loro esecuzione fu immediata: furono bruciati vivi su una piccola isola della Senna di fronte ai giardini reali.[144] La Sindone, comunque, restò nelle mani dei discendenti del Precettore di Normandia, i quali prenderanno la decisione di mostrare pubblicamente la reliquia in una chiesa fatta appositamente costruire a Lirey solo una quarantina d'anni dopo.

L'evidenza non si ferma qui. A Templecombe, una località inglese nel Somerset, lo studioso inglese Ian Wilson scoprì in una soffitta una nicchia chiusa da un pannello di quercia con tanto di serratura, databile tra il 1280 e il 1310.[145] La soffitta era quella dell'abitazione dal cappellano templare, distante pochi metri da un presidio dell'Ordine. Il templare doveva attribuire un gran valore a ciò che stava occultando, nonché considerarlo compromettente per l'Ordine. Il pannello (ill. 3) raffigura il volto di Cristo, sbiadito, rossastro, col naso lungo, senza aureola, insomma quasi una copia del viso dell'uomo della Sindone e perfettamente concordante con le testimonianze dei templari sulla «testa». Anche le geometrie e le proporzioni della raffigurazione del volto di Gesù nel pannello di Templecombe corrispondono a quelle della testa della Sindone. Un'altra circostanza a conferma che la Sindone in possesso di Geoffroi de Charny I provenisse dai templari.[146]

L'ultima prova di questa ricostruzione si trova in un'opera di storia dell'arte di John McCormack, *Channel Island Churches*:[147] la fotografia di una strana pietra rettangolare che

l'autore ha scoperto sull'isola normanna di Guernsey, situata nel Canale della Manica. Un tempo le isole della Manica erano sotto la diocesi di Countance e della Provincia templare di Rouen. La pietra (ill. 2), che aveva funzione di soglia, si trova ora nel cortile della chiesa di Vale che risale al XIII secolo. La pietra riporta una curiosa incisione: al centro, è intagliata una croce templare. Fin qui nulla di strano. Il motivo che circonda la croce però era lo stesso identico motivo che circondava il volto di Gesù nell'Immagine di Edessa, vale a dire un fregio a losanghe con un puntino centrale. La presenza di una croce templare al posto del volto di Gesù, probabilmente dovuta al tipo di materiale,[148] suggerisce comunque un'assimilazione fra i templari e la Sindone.

Della reliquia chiamata Immagine di Edessa o Mandylion (ill. 1) si hanno notizie certe – anche se contraddittorie – fino al 1204 quando, dopo il sacco di Costantinopoli da parte di crociati francesi e veneziani, la reliquia venerata in quella città svanì misteriosamente.[149] A venire in possesso della Sindone, in quel 1204, sarebbe stato il duca di Atene, Otto de la Roche (ca. 1180-1234), che l'avrebbe portata con sé ad Atene. Lo conferma indirettamente una lettera inviata da Teodoro Angelo a papa Innocenzo III, a nome suo e di suo fratello – primo despota dell'Epiro[150] (1204-1211) –, il 1° agosto del 1205, nella quale è scritto che il «Sacro Lenzuolo» si trovava proprio ad Atene.

> Lo scorso anno, in aprile, l'esercito crociato, partito col falso intento di liberare la Terra Santa, viene a saccheggiare la città di Costantino ... I Veneziani presero nella spartizione i tesori d'oro, argento e avorio, i Franchi le reliquie dei santi e la più sacra tra quelle, cioè il lenzuolo con il quale fu avvolto, dopo la morte e prima della resurrezione, nostro Signore Gesù Cristo. Sappiamo che le cose sacre sono conservate a Venezia, in Francia e negli altri luoghi dei saccheggiatori, il Sacro Lenzuolo ad Atene.
> *Roma, Calende di agosto 1205 A.D. (1° agosto).*[151]

De la Roche avrebbe successivamente portato la Sindone in Francia?[152] Ci è pervenuto anche un atto, ritrovato nella biblioteca di Besançon:[153] l'arcivescovo della città riceveva in donazione da Pons de la Roche una sindone che suo figlio

Otto gli aveva mandato da Atene.[154] Ma altri documenti provano che il lenzuolo di Besançon e quello di Lirey non erano la medesima cosa.[155] L'Académie des Sciences, Belle-Lettres et Arts di Besançon pubblicò nel 1883 a firma di Jules Gauthier un resoconto di un tale Durrod il quale aveva visto di persona la sindone di Besançon prima che venisse distrutta durante la Rivoluzione francese. Egli descriveva la reliquia come un lenzuolo composto di due parti

> delicatamente cucite assieme ... Essa era fatta di lino comune del tipo che si produce in Egitto. Era lunga 243 cm e larga 121 cm e il corpo di Cristo vi era stato dipinto in un giallo pallido, ugualmente impresso su entrambi i lati senza alcuna considerevole differenza, aveva le mani incrociate, una sull'altra di modo che le ferite su ciascuna mano potevano essere chiaramente viste, così come quella sul costato. Il volto di Cristo aveva una lunga barba e lunghi capelli, dai piedi fino in cima alla testa era 175 cm.[156]

Questa testimonianza indica che la sindone di Besançon non poteva essere quella di Lirey per due motivi: primo, la lunghezza del lenzuolo, circa la metà rispetto alla Sindone di Torino; secondo, si trattava di un dipinto e non di un'impronta. Lo confermano i dipinti rimasti della sindone di Besançon che raffigurano sempre l'immagine frontale di Cristo con i piedi separati e non sovrapposti.[157] È possibile, allora, che Otto de la Roche tra il 1204-05 – quando si presume entrò in possesso della Sindone – e il 1208 – anno della donazione di Pons all'arcivescovo di Besançon – ne commissionò una copia a qualche pittore e fu quella a essere mandata al padre in Francia. La pista templare, visti i numerosi riscontri storici, ci sembra ancora la più verosimile.

La prima volta in cui l'idolo-Sindone fu esposto durante un capitolo dell'Ordine corrisponde – secondo la deposizione di Jean-Denis de Tavernay – al periodo in cui fu Gran Maestro Guillaume de Beaujeu (1273-1291). Perciò anche a quello in cui i templari entrarono in possesso della Sindone. Dopo la sconfitta subita ad Acri nel 1291 essi si ritirarono dalla Terra Santa e s'insediarono nell'isola di Cipro, dove trasferirono il loro archivio, i loro beni e le loro reliquie; per quella

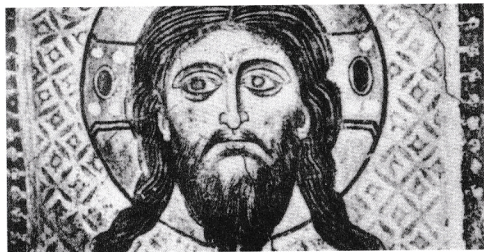
data l'Ordine possedeva già la Sindone. Hughes de Pairaud confessò all'Inquisizione di aver visto l'idolo a Montpellier, durante il periodo in cui Pierre Allemandi era a capo del precettorato locale. Anche questa indicazione cronologica proverebbe che il primo possesso della Sindone da parte dell'Ordine potrebbe essere collocato negli anni '70, visto che Pierre Allemandi fu Maestro del precettorato di Montpellier dal 1265. Il criminologo svizzero Max Frei, con uno studio palinologico condotto su alcuni campioni adesivi a contatto col telo sindonico, ha individuato la presenza di spore tra i filamenti del tessuto.[158] Una consistente quantità di granuli di polline, oltre trenta dei quasi sessanta identificati, provengono da piante che crescono soltanto in Palestina, nella Turchia meridionale e nella zona di Istanbul.[159] Il percorso geografico seguito, quindi, deve essere iniziato in quelle terre. Da Acri (1291) è probabile che la Sindone sia stata trasferita a Cipro assieme a tutti gli altri possedimenti dei templari e di lì a Montpellier, quando Hugues de Pairaud disse di averla vista e toccata durante il capitolo generale tenutosi in quella città nell'autunno del 1293. La Sindone, infine, si doveva trovare nel Tempio di Parigi nel 1295 e 1296 durante i capitoli generali dell'Ordine.

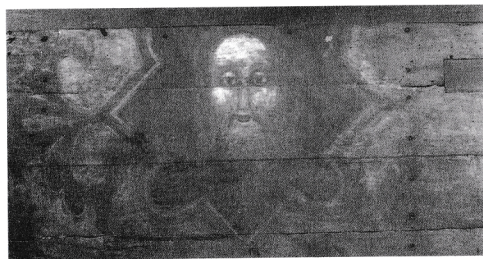
C'è un'altra prova a favore di questa ipotesi; essa è costituita dai legami di parentela del Gran Maestro Guillaume de Beaujeu. Guillaume infatti era il quarto figlio di Guichard de Beaujeu, signore di Montpensier e Montferrand; la nonna materna era Elizabeth de Mont-Saint-Jean, attraverso la quale Guillaume era secondo cugino di Geoffroi de Charny I, Porte Oriflamme, primo possessore «ufficiale» della Sindone. Una parentela, onestamente non strettissima, ma che comunque può fungere da ulteriore supporto alla teoria che la Sindone abbia una «discendenza templare».

Le voci che circolarono sulle presunte pratiche idolatre dei templari furono sostenute e alimentate dallo stretto riserbo che circondava lo svolgimento del capitolo generale. Sempre con la massima segretezza il 24 luglio del 1307 i vertici dei templari si incontrarono nel Tempio di Parigi per l'ultimo capitolo generale della loro storia. Di certo vi parteciparono Jacques de Molay, i Precettori di Normandia e Aquitania, il Siniscalco e il Tesoriere del Tempio. Benché non ci siano ri-

masti documenti che attestino chi fossero i presenti a quell'assemblea e di che cosa discussero, è assai ragionevole supporre che il Gran Maestro – dopo aver avuto un colloquio col papa ed essere stato informato delle intenzioni di Filippo il Bello – avesse convocato un capitolo generale anche per discutere del trasferimento dell'idolo-Sindone da Parigi in un posto più sicuro per evitare che cadesse nelle grinfie di Filippo. Riteniamo che il posto potesse essere una località della Champagne, la regione dove a Lirey verrà esposta da Geoffroi de Charny I dopo la soppressione dell'Ordine. Quali furono i motivi che potrebbero aver spinto i vertici dei templari a inviare la reliquia proprio in quei luoghi? Pensiamo che ci siano almeno due buoni motivi. Anzitutto, essa potrebbe essere stata affidata da Geoffroi de Charny, templare Precettore di Normandia, a suo fratello Jean I de Charny, padre di Geoffroi de Charny I.[160] Inoltre, il siniscalco della Champagne nel 1307, vale a dire il funzionario regio che doveva predisporre e coordinare gli arresti e le perquisizioni, era Jean de Joinville (ca. 1224-1317), padre di Marguerite de Joinville (1262-1306), cognata del templare Precettore di Normandia e madre di Geoffroi de Charny I. Jean de Joinville, tuttavia, vicino agli ottant'anni, quasi sicuramente incaricò dell'operazione il suo quarto figlio, Anseau de Joinville, quello che avrebbe preso il suo posto come siniscalco della Champagne, fratello di Marguerite e cognato di Jean de Charny, quindi prozio di Geoffroi. Tali illustri parentele dei templari con gli amministratori champenois valsero forse a proteggere la Sindone e a trovarle nella regione una collocazione sicura fino alla sua prima esposizione ufficiale verso la metà del XIV secolo.

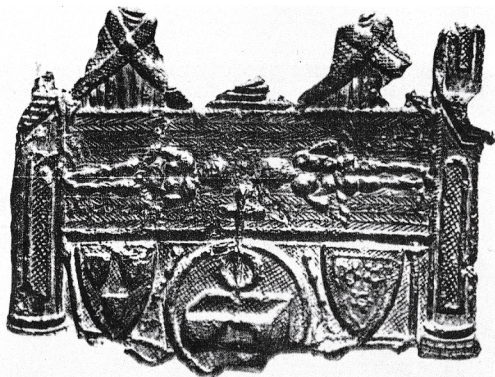
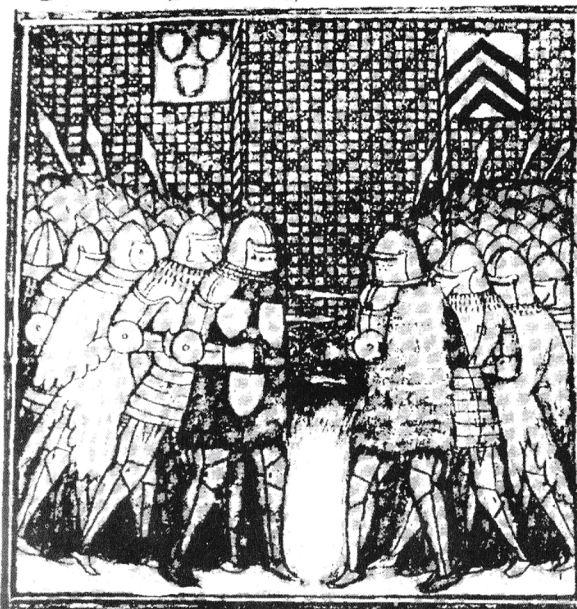
Resta ancora un nodo da chiarire, in apparenza inspiegabile. Come mai nessun templare dichiarò mai agli inquisitori che l'idolo diabolico che adoravano era, in realtà, un'incredibile reliquia, la Sindone di Cristo? Riteniamo che sussistano due motivi storicamente plausibili. Prima di tutto, dobbiamo considerare che la «vera» sindone era venerata a Besançon. La Chiesa ne aveva espressamente autorizzato il culto e nessuno si era mai sognato di metterne in discussione l'autenticità. Se un templare avesse sostenuto di adorare il lenzuolo che aveva avvolto il cadavere di Gesù, quel cavaliere sarebbe

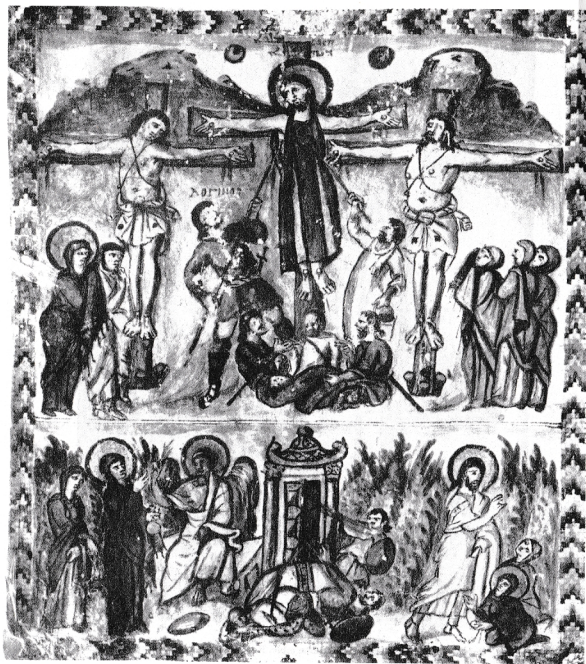
stato bruciato vivo sul rogo all'istante. Non va dimenticato che coloro i quali «confessavano» i reati per cui erano imputati, preliminare indispensabile al pentimento, non venivano condannati a morte. Solo coloro i quali non ammettevano l'eresia, la sodomia e l'idolatria – crimini contestati dall'Inquisizione all'Ordine – o ritrattavano una precedente ammissione di colpevolezza venivano immediatamente giustiziati. Sostenere di possedere e venerare una sindone che la Chiesa non riteneva autentica avrebbe portato i templari diritti alla morte. Esiste, nonostante questa prima possibile spiegazione, un'indicazione storica ancora più netta per giustificare il silenzio dei vertici dell'Ordine sulla Sindone. Dopo il sacco di Costantinopoli nel 1204 iniziò un consistente traffico di reliquie: pezzi di croce, chiodi, spine,[161] addirittura il latte della Madonna.[162] Nacquero nuove figure di commercianti che si arricchirono a dismisura vendendo a prezzi esorbitanti le reliquie più impensabili. Questi traffici tra Oriente e Occidente spinsero le massime autorità cristiane, che parteciparono al IV Concilio Laterano nel 1215, a emanare un decreto ufficiale che vietava transazioni di reliquie di ogni genere, condannandole come sacrileghe e simoniache.[163] Perciò, i templari avrebbero dovuto spiegare come erano venuti in possesso dell'autentica Sindone di Gesù e perché l'avevano trafugata illecitamente in Francia per venerarla come immagine di Cristo; allora sì, che molti rei confessi sarebbero stati condannati al rogo. Ma così non fecero per tentare di salvare, se non l'onore, almeno la vita. Presumibilmente i templari consideravano autentica la Sindone, ma dovettero scegliere il silenzio. Per le stesse ragioni scelsero il silenzio gli Charny, primi proprietari ufficiali della reliquia.[164]

1

2

3

1. Affresco del Mandylion (XII secolo) col suo tipico fregio a losanghe, nella chiesa di Spas Neriditsa, presso Novgorod in Russia.
2. La soglia in pietra (fine XIII secolo), ora nel cortile della chiesa di Vale, sull'isola normanna di Guernsey. La croce templare è incisa su uno sfondo a losanghe identico a quello del Mandylion.
3. Il pannello templare di Templecombe, nel Somerset, Inghilterra (1280 ca.).

4

5

4. Medaglione del IV secolo ritrovato nella Senna il secolo scorso. È la prima raffigurazione a noi conosciuta della Sindone, visibile nella sua doppia impronta nella parte superiore. I due stemmi in basso sono quelli degli Charny e dei Vergy.
5. Affresco di Gesù glorioso, rappresentato senza barba, nella chiesa di Bawit (Egitto, V secolo).

6

6. Miniatura del Manoscritto 511, f. 117r. delle *Chroniques* di Froissart conservato alla Bibliothèque Municipale di Tolosa. In testa la scritta «De Charny et ses françois». In alto a sinistra lo stemma di Geoffroi de Charny.

7. Miniatura tratta dai vangeli siriaci del Codice Rabbula (586 d.C.), conservato nella biblioteca Medicea di Firenze. Sono ben visibili due chiodi per fissare gli arti inferiori allo *stipes*, uno per ciascun piede.

3
La Sindone e i Vangeli

I test al ¹⁴*C non chiudono il dibattito*

Gli indizi storici che abbiamo raccolto, anche se frammentari e non omogenei, indicano tutti a loro modo che i templari, o alcuni di loro, adorarono la Sindone dalla metà del XIII secolo fino a quando l'Ordine non venne soppresso e i due maggiori dignitari bruciati vivi dall'Inquisizione. La reliquia fu trasportata in un luogo sicuro e successivamente verso la metà del XIV secolo esposta nella chiesetta di Lirey, nella Champagne, da Geoffroi de Charny I e Jeanne de Vergy, sua moglie.[1] Torneremo nel prossimo capitolo sulle polemiche che infuriarono dal momento in cui il lenzuolo fu mostrato al pubblico: lettere di vescovi che condannavano il culto della Sindone, bolle papali e caccia alla reliquia per requisirla da parte dei funzionari del re. Riteniamo che per proporre una tesi sostenibile si debba partire proprio dall'inizio della storia del telo sindonico e valutare se sussistano i presupposti storici per l'identificazione della Sindone dei templari con il lenzuolo funebre in cui fu avvolto Gesù dopo la crocifissione, di cui si parla nei Vangeli.

Prima di intraprendere questo viaggio attraverso la storia, che ci proietterà indietro nel tempo di un altro millennio, vogliamo soffermarci brevemente sui risultati degli esami scientifici condotti sulla Sindone. Le prime analisi sistematiche furono effettuate nel 1978 quando si costituì lo STURP (Shroud of Turin Research Project), un'équipe di scienziati di fama mondiale costituita per condurre alcuni test sul lenzuolo.[2] Nel leggere le conclusioni di ricerche effettuate dal 1978 a

oggi abbiamo provato però un sincero senso di disagio. Non vogliamo contestare nel merito le singole ricerche. Ma quando apprendiamo che uno studio italiano ha dimostrato l'esatto contrario rispetto a uno americano o viceversa, ci viene il dubbio che nemmeno le scienze fisiche e matematiche siano più esatte. Da studi di questo genere, in cui sono in ballo non solo la storia, l'archeologia, la medicina legale, la microbiologia, ma anche, e soprattutto, le convinzioni religiose di ciascuno di noi, ci si aspetterebbe tutt'altro. Da un lato chi continua a sostenere sempre e comunque l'autenticità della Sindone, tenendo conto solo di alcuni dati scientifici, dall'altro chi nega puntigliosamente che questo lenzuolo possa essere quello di Gesù, trascurando indizi inequivocabili: tutto ciò non fa altro che offrire una pessima immagine della ricerca scientifica. Raramente, bisogna ammetterlo, abbiamo avuto modo di leggere saggi davvero al di sopra delle parti.

Gli esami scientifici sulla Sindone che hanno avuto più eco nei media furono quelli del 1988, quando fu prelevato un piccolo campione del telo che misurava 8,1 x 1,6 cm, ridotto a 7 x 1 cm dopo l'asportazione delle frange e delle sfilettature marginali. Il campione venne poi diviso in due parti pressoché uguali: una fu trattenuta, l'altra suddivisa in tre parti inviate a tre laboratori (Università di Tucson nell'Arizona, Università di Oxford e Politecnico di Zurigo), incaricati di datare il lenzuolo utilizzando il metodo del radiocarbonio o ^{14}C.[3] Dai tre laboratori uscì il seguente risultato: il tessuto della Sindone andava collocato – sostennero all'unisono gli scienziati – tra il 1260 e il 1390 al 95%, tra il 1000 e il 1500 al 99,9%. Si trattava perciò di un falso medievale. Tutt'oggi le polemiche non si sono ancora placate.[4] Chi ritiene che la Sindone di Torino sia un falso continua a confermare la validità dell'analisi col radiocarbonio.[5] Chi ritiene che sia autentica dichiara che gli esami condotti da quei tre laboratori non hanno alcuna validità scientifica.[6] In altre parole, dal punto di vista sostanziale l'esame al ^{14}C non ha cambiato praticamente nulla nel dibattito sulla reliquia: ognuno è rimasto sulle sue posizioni. Dal 1988 sono stati eseguiti ulteriori studi chimici e fisici, anche se la Santa Sede ha ufficialmente smentito di aver fornito altri frammenti sindonici sui quali fare esperimenti.[7] Nel 1993 Dimitri Kuznetsov e Andrej Ivanov,

responsabili di un laboratorio di ricerche a Mosca, informavano che un loro studio provava che i danni causati dalle bruciature sulla Sindone nell'incendio subito nel 1532[8] avrebbero provocato un errore nel calcolo della datazione con il radiocarbonio. A detta dei due scienziati russi i campioni di tessuto analizzati dovevano essere retrodatati.[9] La questione è assai controversa e, senza addentrarci in elaborate disquisizioni di carattere fisico-chimico,[10] riportiamo due pareri opposti sugli esami di Dimitri Kuznetsov,[11] per primo quello di Fried Brinkmann, sacerdote e direttore della *Newsletter* della Holy Shroud Guild,[12] un'organizzazione di studi sindonici americana.

> La sua ricerca è estremamente valida; egli ha comunicato, inoltre, che i test possono essere ripetuti da qualsiasi altro scienziato. Kuznetsov garantisce che la Sindone è almeno 650 anni più vecchia di quanto l'esame al ^{14}C abbia dimostrato.[13]

Ian Wilson, dal canto suo, sulla rivista che dirige, la *Newsletter* della British Society for the Turin Shroud,[14] società britannica di studi e ricerche sulla Sindone, ha puntualizzato:

> Tuttavia, come abbiamo riportato nel numero 41, tre illustri scienziati esperti nelle datazioni con il radiocarbonio, Paul Damon, Douglas Donahue e A.J.T Jull, dell'unità Radiocarbon Dating dell'Università dell'Arizona, hanno dichiarato di essere stati incapaci di riprodurre in laboratorio i risultati ottenuti da Kuznetsov.

Per fare altri due esempi sulla difficoltà di avere un parere univoco sugli esami del 1988, Vittorio Pesce Delfino dell'Università di Bari sostiene che le bruciature causerebbero alterazioni solo a livello molecolare, mentre l'isotopo del carbonio analizza il livello atomico della materia.[15] John Jackson, membro dell'équipe di studiosi che condussero gli esami del 1978 sulla Sindone, afferma:

> La mia attuale posizione, con il dovuto rispetto degli esperimenti russi, è che essi possono essere sì interessanti, ma necessitano assolutamente di venire confermati da controesami di

laboratorio e devono essere verificati soprattutto a livello molecolare.[16]

Anche se i risultati degli esami scientifici del 1988 avessero confermato la data del I secolo per il tessuto[17] non ci sarebbe comunque alcuna garanzia che l'immagine impressa sul telo sia dello stesso periodo: una sindone del I secolo potrebbe essere stata recuperata casualmente dai crociati e utilizzata per riprodurre un falso.[18]

Crediamo, anzitutto, che il problema Sindone debba essere suddiviso in tre questioni differenti. La Sindone dei templari è il lenzuolo funebre in cui fu avvolto il cadavere di Gesù? La reliquia denominata Immagine di Edessa è la Sindone dei Vangeli? La Sindone dei templari e l'Immagine di Edessa sono la stessa cosa? Partiamo cercando di rispondere alla prima domanda.

La storicità dei Vangeli e la Sindone

Ci siamo resi conto che, almeno in certi ambienti, il dogma è più radicato che mai. Un incendio provocato da un fulmine può essere ancora interpretato – duemila anni dopo Cristo – come un segno dell'ira divina. Alcune affermazioni sul Gesù storico possono provocare lo sdegno di molte persone le quali, completamente ignare dell'evoluzione degli studi biblici, prendono come oro colato ciò che è stato loro insegnato da bambini. Purtroppo, quasi tutto il lavoro degli ultimi decenni ha raggiunto solo una ristretta cerchia di specialisti; è una situazione unica, quasi paradossale, nel campo della ricerca storica moderna, in cui ogni nuovo contributo viene discusso, accettato, modificato o rifiutato. Così si è arrivati a profili storici coerenti di personaggi come re Artù, Jacques de Molay o Bernardo di Chiaravalle, ma si è fermi per ciò che riguarda il Nuovo Testamento.

La nostra ricerca, intrecciandosi continuamente con il cristianesimo, ha dovuto studiare documenti importantissimi come i Vangeli, dai quali si ricavano le prime notizie della crocifissione e sepoltura di Gesù, e alcune delle oltre sessantamila biografie su Gesù che sono state scritte dal XIX secolo a oggi,[19] ognuna delle quali possiede una sua parziale prospettiva. Gesù ci viene presentato come un rivoluzionario, un falso profeta, un contadino palestinese, un rabbì[20] ebreo, un mago morto nel Kashmir in India a 90 anni, un buddista, perfino come il marito di Maria Maddalena e in tantissimi altri modi. Una ricerca scientifica su questo personaggio è stata talora considerata un compito impossibile: le nostre informazioni sono troppo scarse e troppo recenti e ci permettono di ricostruire solo un quadro storico approssimativo. I risultati non possono mai aspirare a qualcosa di più della probabilità.[21]

Come per la Sindone, esistono fondamentalmente tre diversi approcci all'argomento Gesù. Lo si può accostare da credenti, da non credenti o da studiosi di storia, come abbiamo cercato di fare noi, per quanto lo consentano i metodi di ricerca utilizzati e il contesto socioculturale.[22] Nei primi due casi il rischio di restare chiusi nel cerchio del pregiudizio è molto elevato. Nel terzo caso il rischio è un altro: quello di essere bollati come eretici. In realtà, gli storici non hanno mai avuto intenzione di mettere in discussione la fede individuale, che è una questione intensamente privata e profondamente soggettiva, poiché essi indagano e interpretano fatti storici documentati, non convinzioni personali. L'obiettivo della ricerca non è quello di trovare «verità» che vengano abbracciate come credo; esso è, e resta, l'individuazione e la valutazione del fatto. Anche noi ci proponiamo di offrire al lettore niente di più di un contributo storico e filologico e, per farlo, vogliamo cominciare dai primi documenti che trattano della vita di Gesù: i Vangeli.

Fino al 50 d.C. circa, ossia una ventina d'anni dopo la crocifissione, non ci è pervenuto alcun documento, cristiano, giudaico o romano, che riguardi Gesù. Lo storico Giusto di Tiberiade e il filosofo Filone di Alessandria – contemporanei di Cristo – non menzionano la figura di Gesù né positivamente, né negativamente.[23] Eppure quando morì, nei Vangeli canonici si dice che il velo del Tempio si lacerò in due parti, che scese un'improvvisa oscurità dall'ora sesta all'ora nona – da mezzogiorno alle tre –, che la terra tremò e che molti defunti uscirono dalle tombe resuscitati. Un tale evento a Gerusalemme avrebbe dovuto lasciare un ricordo indelebile. Di tutto questo, tuttavia, non c'è alcuna testimonianza di un

contemporaneo di Gesù.[24] Esistono documenti al di fuori del Nuovo Testamento che citano la figura di Gesù e la collocano tra il 7-6 a.C. e il 29-36 d.C.[25] L'opera non cristiana che tratta in maniera più diffusa la figura di Gesù venne pubblicata in greco verso il 93-94; si tratta delle *Antichità giudaiche*[26] dello storico ebreo romanizzato Giuseppe Flavio. Il più antico manoscritto completo di quest'opera risale all'XI secolo.[27] Giuseppe cita in alcuni passi la figura di Gesù senza offrire, tuttavia, alcun riferimento biografico.

> All'incirca in quel periodo visse Gesù, un uomo saggio, *se è possibile chiamarlo uomo. Poiché era uno che compì imprese sorprendenti* ed insegnò alla gente ad accettare felicemente la verità. Vinse su molti ebrei e su molti greci. *Era il Messia.* Quando Pilato, sentendo che era accusato dagli uomini più potenti fra noi, lo condannò alla crocifissione, coloro che lo avevano amato non persero il loro amore per lui. *Nel terzo giorno egli apparve loro risorto.* [28]

Il professor Zeitlin del Dropsie College di Philadelphia – e altri dopo di lui lo hanno confermato – ha dimostrato che gran parte delle citazioni di Gesù in Giuseppe Flavio non sono autentiche, ma solo interpolazioni cristiane successive.[29] Basta confrontare questo passo con il suo equivalente contenuto in due manoscritti, uno scoperto in Russia databile verso la metà del XIII secolo e l'altro arabo (X secolo) scoperto nel 1971.[30] Quest'ultimo manoscritto infatti, lontano dalle rielaborazioni cristiane, presenta una versione assai più distaccata:

> A quel tempo c'era un uomo saggio di nome Gesù. Egli aveva una buona condotta di vita ed era noto come uomo virtuoso. E molti giudei e gente di altri popoli divennero suoi discepoli. Pilato lo aveva condannato alla crocifissione. Ma i suoi discepoli non rinnegarono i suoi insegnamenti. Essi ricordavano che tre giorni dopo essere stato deposto dalla croce egli apparve loro, ed era vivo. Forse è il Messia di cui i profeti raccontano i prodigi.[31]

Che nelle *Antichità giudaiche*, come le conosciamo oggi, siano presenti interpolazioni di copisti cristiani è evidente an-

che solo leggendo l'opera *Contro Celso* (inizio III sec.) composta dal teologo cristiano Origene (185-254 ca.).[32] Difficilmente Origene avrebbe potuto accusare Giuseppe Flavio di essere uno scettico che non crede a Cristo, se nella versione da lui letta delle *Antichità giudaiche* Gesù fosse stato presentato come nella versione arrivata fino a noi. L'opera che lesse Origene, invece, era diversa dalla nostra, nella quale Gesù viene definito il Cristo, il Messia, che opera miracoli e risuscita tre giorni dopo la morte. Questo teologo, vissuto a cavallo tra il II e il III secolo, deve aver avuto davanti un passo di Giuseppe Flavio che non si trova in nessuna delle versioni giunte fino a noi. Origene descrive Giuseppe come

> uno di coloro che non credono a Gesù come al Cristo ... egli non crede che il nostro Gesù sia Cristo ... Nel diciottesimo Libro delle *Antichità giudaiche* Giuseppe testimonia infatti che Giovanni era stato un battezzatore ... E sebbene questo scrittore non riconosca Gesù come il Messia ... giunge, anche se contro la sua volontà, abbastanza vicino alla verità quando dice che queste cose sarebbero accadute ai giudei in espiazione per Giacomo il Giusto, che era un fratello del Cristo chiamato Gesù.[33]

Giuseppe Flavio fu l'autore dell'unica storia del giudaismo palestinese del I secolo; le sue *Antichità giudaiche* perciò hanno un peso determinante per conoscere ciò che successe in Giudea e Galilea al tempo di Gesù. Allora ci siamo chiesti: che spazio meritava Gesù in quest'opera – che riassumeva l'intera storia palestinese del I secolo d.C. – secondo il giudizio dello storico Giuseppe Flavio? La risposta è semplice: un versetto, né più né meno.[34]

Qualche anno prima delle *Antichità giudaiche* la letteratura talmudica – troppo violentemente polemica per considerarla affidabile da un punto di vista storiografico – si riferisce a Gesù come a un sobillatore.[35] Altri documenti scritti fra l'80 e il 100 ca. menzionano, anche se in modi molto diversi tra loro, la figura di Gesù.[36] Nella *Prima epistola di Clemente*[37] se ne parla come di un maestro, senza riportare alcun dato biografico. Plinio il Giovane, governatore della Bitinia,

una provincia dell'Asia Minore, scrisse in una lettera (112 d.C. ca.) rivolta all'imperatore Traiano:

Io non ho mai preso parte a processi contro i cristiani, e perciò ignoro quale colpa e sin dove si soglia punire o inquisire ... Intanto così mi son regolato con quelli che mi venivan denunziati come cristiani. Domandai loro se fossero cristiani. Ai confessi feci due o tre volte la stessa domanda, sotto la minaccia della pena capitale: e ho mandato a morte gli ostinati ... Quelli che negavano di essere o di essere stati cristiani, sulla formula da me pronunciata, invocarono gli dei e tributarono incenso e vino alla tua immagine che per tal prova avevo fatto recare coi simulacri dei numi, e inoltre maledissero Cristo, a nessuno dei quali atti si dice possano essere costretti quelli che sono veramente cristiani, mi parve doverli assolvere.[38]

E disponiamo anche della testimonianza di Tacito (55-115 ca.), tanto più autorevole perché assolutamente fuori dall'ottica cristiana o palestinese. Egli non sapeva assolutamente nulla di Gesù. Nella sua storia di Nerone, che fu accusato di aver appiccato numerosi incendi a Roma (64 d.C.) facendo vittime cristiane, si legge:

Per far cessare le voci, Nerone mise avanti come rei dell'incendio gente odiata pei suoi mali costumi che il volgo chiamava cristiani. Quel nome essi derivano da Cristo, che sotto il regno di Tiberio fu mandato a morte dal procuratore Ponzio Pilato ... La esecrabile superstizione, domata pel momento, scoppiava però nuovamente. Di lì a breve essa doveva irrompere di nuovo, non solo in Giudea, sorgente di quel malanno, ma pure a Roma, dove tutte le brutture convergono.[39]

Risulta alquanto improbabile però che Tacito si fosse riferito a Gesù in un documento imperiale romano chiamandolo Cristo. Oggi forse il termine non evoca nulla dal punto di vista etimologico. Duemila anni fa però non era così. *Christus* deriva da *Christós*, traduzione greca dell'ebraico *mashiah*, messia, letteralmente l'unto, il re consacrato e scelto da Dio. Ogni re d'Israele da Davide in poi veniva chiamato *mashiah*.[40] Perciò è impensabile che un pagano romano come Tacito – anticristiano tanto da usare termini come «gente

odiata», «esecrabile superstizione» e «malanno» – si riferisse a Gesù come al Cristo, il re, il messia. Si tratta, di nuovo, dell'aggiunta di qualche copista cristiano.[41]

Il problema delle fonti cristiane non è meno complicato. La Chiesa riconosce quattro Vangeli, i cosiddetti canonici: Matteo, Marco, Luca e Giovanni. I frammenti di papiro o di pergamena rimasti che risalgono al II e III secolo[42] e altri documenti che fanno riferimento ai Vangeli indicano inequivocabilmente che furono scritti senza titolo e in forma anonima, una modalità alquanto inconsueta nel panorama narrativo greco-palestinese del I secolo d.C. A quel tempo infatti ai rotoli che contenevano testi letterari era consuetudine che venissero legati dei cartellini di pergamena o di cuoio con l'indicazione di autore e titolo ben visibili, in modo che il venditore o il lettore potessero immediatamente capire di che testo si trattasse.[43] Gli evangelisti, in controtendenza, preferirono restare anonimi.

Tra il 140 e il 200 la questione del canone fu cruciale;[44] circolava una grande quantità di Vangeli che si dicevano cristiani e depositari del verbo.[45] Fra questi solo quattro furono considerati autentici dalla Chiesa e attribuiti a Marco, Matteo, Luca e Giovanni.

La data di composizione non è certa.[46] Secondo la maggior parte degli esegeti neotestamentari la cronologia evangelica è la seguente: Marco 65-70 d.C.,[47] Matteo 75-80,[48] Luca 70-80,[49] Giovanni 95-100.[50] Fu il vescovo Papia (140 ca.)[51] a ritenere che il primo Vangelo fosse da attribuire a Matteo.[52] Fu sempre Papia a stabilire che il secondo fosse stato scritto dall'apostolo Marco, l'accompagnatore di Pietro[53] nel suo viaggio a Roma. Basta poco però per rendersi conto di come siano fragili e insicure le attribuzioni di questi papiri fatte nel II secolo.[54] La struttura narrativa scarna ed essenziale, senza un'adeguata cornice narrativa che leghi tra loro detti, miracoli e parabole, avvicina Marco alla primitiva tradizione orale cristiana.

La maggioranza degli esegeti ... ha preposto a Matteo Marco, fonte di una metà del testo matteano: ben 606 dei 621 versetti del Vangelo di Marco si ritrovano in Matteo, sia pure rielaborati, tanto da indurre qualche studioso a pensare che quello di

Matteo altro non sia che un commento libero e creativo di Marco.[55]

Ma anche Luca, come Matteo, avrebbe attinto a Marco, sia per i fatti narrati sia per l'ordine degli avvenimenti.[56] Tuttavia risulta abbastanza inverosimile che l'esattore delle tasse e apostolo Levi-Matteo (*Mt* 9,9), testimone oculare della vita di Gesù, adattasse il proprio racconto su quello di Marco, che non era stato apostolo ma aveva solo avuto notizie di seconda mano sugli avvenimenti e sulla vita di Cristo.

L'attribuzione a Luca e Giovanni la dobbiamo invece al vescovo di Lione Ireneo (180 ca.).[57] I biblisti non sono d'accordo nell'includere il Vangelo di Giovanni nel canone della Chiesa primitiva. Taziano, un apologeta cristiano vissuto nel II secolo d.C., nato pagano e poi convertito, nella sua opera *Diàtessaron*, tentò di eliminare le evidenti discrepanze fra i primi tre Vangeli – detti sinottici per la loro somiglianza e sostanziale uniformità[58] – e quello di Giovanni, raccogliendoli in un'unica opera di sintesi.[59]

I documenti cristiani più antichi sono le lettere di san Paolo – *1 Tessalonicesi*, *1* e *2 Corinzi*, *Galati*, *Filippesi*, *Romani* e *Filemone*[60] – le quali vengono collocate, quasi all'unanimità, tra i primi anni 50 e il 60 d.C.[61] Paolo non fa alcun riferimento ai Vangeli, né alle fonti orali cristiane cui i Vangeli attinsero.[62] Nelle sue lettere non viene menzionato un solo evento della vita di Gesù, né si fa riferimento ai genitori Maria e Giuseppe: un vuoto totale tra la sua nascita e la morte sulla croce, eccetto l'ultima cena. Dagli scritti paolini non abbiamo modo di sapere che Gesù insegnò attraverso parabole e proverbi, che fece dei miracoli o che nacque da una vergine.[63] Perciò possiamo escludere l'ipotesi dell'esistenza dei Vangeli prima del 60-65 d.C.

Come si formarono i Vangeli? Quando e chi decise che c'era bisogno di una tradizione scritta da affiancare a quella orale? Riteniamo assai verosimile e chiara la ricostruzione proposta di recente.

> Gli anni passavano e il Signore non ritornava. Ma la fede dei seguaci di Gesù, il cui numero includeva ora molte persone che non l'avevano mai visto, rimaneva salda ... Gli anni divennero decenni. Alcuni discepoli originari avevano subìto il martirio e altri se n'erano andati per lunghissime missioni in paesi lontani. Alcuni cristiani pensarono che dopotutto sarebbe stato molto utile avere dei racconti coerenti su Gesù.[64]

La formazione avvenne con un processo lento e graduale. Si possono individuare quattro fasi: la prima è costituita dalla tradizione orale dei primi cristiani; la seconda corrisponde alla stesura su alcuni fogli di papiro di perìcopi, vale a dire brevi racconti autonomi raccolti probabilmente per argomento (guarigioni, discussioni, miracoli ecc.); la terza è la redazione di una specie di protovangelo, denominato dagli studiosi Q,[65] che includeva i detti di Gesù. La quarta sono i Vangeli, cioè i resoconti di una generazione successiva al Cristo storico. Fu a questo punto (50-60 d.C.) che alcuni tra i primi cristiani decisero che era necessario fissare quelle parole, ormai troppo lontane, con la scrittura. Assai posteriore, invece, è la formazione del Vangelo di Giovanni, diverso dagli altri tre sia nella forma sia negli episodi narrati. Nessuna versione del Nuovo Testamento – da cui sono stati tradotti i Vangeli attuali – è anteriore al IV secolo. L'imperatore romano Diocleziano infatti nel 303 aveva ordinato di trovare e distruggere tutti gli scritti cristiani che fosse possibile scovare. Fu l'imperatore Costantino a nominare speciali commissioni che riscrissero gran parte dei Vangeli, commettendo numerosi errori di trascrizione e traduzione.[66] Prima che venissero canonizzati i testi attribuiti a Marco, Matteo, Luca e Giovanni, i manoscritti circolavano assieme a quelli apocrifi. Nel *Papiro 45*, per citare un esempio, troviamo solo il Vangelo di Luca e Giovanni e in altri codici i quattro Vangeli non sempre sono disposti con la stessa sequenza: Matteo, Giovanni, Luca e Marco nel *Codice Bezae*.[67] Ogni copia manoscritta del Nuovo Testamento ha le proprie particolarità e i propri errori; dei circa 5000 manoscritti greci esistenti, che contengono i Vangeli completi o in frammenti, nessuno risulta identico a un altro.[68] Chi pensasse al Nuovo Testamento come a qualcosa di statico e omogeneo si sbaglia. Esso rappresenta solo una selezione di opere cristiane, che fu stabilita tra la metà del II secolo e la fine del IV,[69] anche se il dibattito fra i teologi cristiani continuò per diversi secoli.

Per riprendere il nostro discorso: possiamo fidarci dei Vangeli come testimonianze storiche sulla Sindone? Siamo obbligati a farlo in assenza di altri riscontri, ma con molta cautela e vi spieghiamo perché. Leggendo in maniera orizzontale e comparativa i quattro Vangeli canonici si possono riscontrare alcune contraddizioni letterali, per esempio *Gv* 5,31: «Se fossi io a rendere testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera» e *Gv* 8,14: «Anche se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera». E vi sono anche incoerenze narrative: mentre nei Vangeli di Marco e Luca Gesù rimase in casa di Pietro e poi guarì un lebbroso (*Mc* 1,29.40; *Lc* 4,38.5,12), nel Vangelo di Matteo prima curò il lebbroso (8,1-4) e poi si recò da Pietro (8,14-15). Oppure in Matteo (8,5-9) il centurione di Cafarnao parla a Gesù, implorandolo di curare il suo servo, mentre in Luca (7,1-7) il centurione mandò alcuni anziani Giudei e certi suoi amici a chiedere il miracolo a Gesù e non si rivolse a lui di persona. Tali contraddizioni e imprecisioni sono dovute, in gran parte, al lavoro di revisione delle commissioni costantiniane. Dobbiamo rinunciare a credere che i Vangeli – come li conosciamo noi oggi – siano identici ai testi scritti su rotoli di pergamena verso la fine del I secolo d.C.

La cautela nel valutare l'attendibilità dei Vangeli s'impone non solo per le contraddizioni ma anche per le probabili interpolazioni. Il Vangelo di Marco nel Nuovo Testamento che conosciamo attualmente è composto da sedici capitoli, l'ultimo dei quali presenta venti versetti. Ma se guardiamo i manoscritti più antichi giunti fino a noi troviamo che mancano i versetti 16,9-20 e che nel *Codice vaticano* e in quello *sinaitico* manca nel Vangelo di Giovanni la storia della donna colta in adulterio (7,53-8,11). Eppure la Chiesa ritiene, almeno per Marco, che i versetti finali facciano parte delle «scritture ispirate». Noi, come storici, dobbiamo ritenerli opera di qualche anonimo copista cristiano tra il II e il IV secolo.[70]

La questione della storicità dei Vangeli, per tornare all'argomento Sindone, resta un tema nevralgico. Se dei panni funerari di Cristo parlano per la prima volta i quattro evangelisti, dobbiamo stabilire anche quale di essi sia il più attendibile.

Ci sono elementi intrinseci e oggettivi che ci permettono di

determinare quale autore ha descritto gli avvenimenti della vita di Gesù secondo una impostazione più storica e più documentata. L'evangelista autore di Marco, per esempio, dimostra una notevole ignoranza della geografia palestinese. Nel settimo capitolo (31) infatti si dice che Gesù nel suo viaggio da Tiro verso il Mare di Galilea passò da Sidone. Non solo Sidone è nella direzione opposta, ma non c'era di fatto nessuna strada da Sidone al Mare della Galilea nel I secolo.[71] Assai più documentato invece il testo di Giovanni. Fino a pochi decenni fa si credeva, sia per il linguaggio sia per le metafore utilizzate, che fosse opera di uno scrittore ellenistico, quindi lontano e distaccato dagli eventi cristiano-giudaici. Ma dopo il ritrovamento dei Rotoli del Mar Morto nelle grotte di Qumran,[72] è stata avanzata un'ipotesi assai più convincente che lo mette in relazione con la corrente di pensiero di cui questi sono espressione. I testi rinvenuti in quelle grotte risalgono tutti a date antecedenti il 70 d.C.,[73] l'anno in cui i romani distrussero Gerusalemme e molti ebrei fuggirono verso quelle zone. Essi furono scritti dagli esseni[74] – una setta ascetica ebraica del tempo di Cristo – i quali decisero di sigillare in vasi di coccio e mettere al sicuro i loro scritti sacri.[75] Se due passi tratti rispettivamente dal prologo del Vangelo di Giovanni e dal *Manuale della Disciplina*, manoscritto di Qumran, vengono messi in parallelo, risultano assai lampanti i punti in comune.

Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.	Tutte le cose provengono dalla sua conoscenza, egli ha stabilito tutto attraverso il suo progetto e nulla è fatto senza di lui.
Giovanni 1,2-3	*Manuale della Disciplina* 11,11

Questo non è che un esempio della palese affinità di cadenze e scelta lessicale tra i due testi. Anche prima che venissero scoperti i manoscritti del Mar Morto alcuni biblisti avevano già rilevato che nel Vangelo di Giovanni ci sono gli elementi narrativi tipicamente aramaici di perìcopi composte verso il 50 d.C.[76] Negli anni '60, inoltre, venne dimostrato che l'autore di questo Vangelo conosceva, più o meno direttamente,

la Torah[77] che si leggeva durante i cicli delle feste giudaiche. L'autore dimostra di avere nozioni geografiche dettagliate di Gerusalemme e dintorni prima che il Tempio e la città venissero distrutti dalla repressione romana del 70 d.C., quattro anni dopo la rivolta degli ebrei:

> e gli disse: «Va' a lavarti nella piscina di Sìloe». Quegli andò e si lavò e tornò che ci vedeva.[78]

> Udite queste parole, Pilato fece condurre fuori Gesù e sedette nel tribunale, nel luogo chiamato Litòstroto, in ebraico Gabbatà.[79]

Sia la piscina di Sìloe sia il Litòstroto non esistevano più quando Matteo, Luca e Giovanni scrissero i loro Vangeli. Questi versetti, perciò, provano che l'autore del testo giovanneo quanto meno attinse a racconti di testimoni oculari.[80] Noi, tuttavia, seppur con prudenza, terremo conto anche dei sinottici per ciò che riguarda il lenzuolo funebre di Cristo.

Il problema della morte e sepoltura di Gesù

Non c'è accordo tra i sinottici e Giovanni nemmeno sul giorno della crocifissione.[81] Se mettiamo in parallelo i racconti, ci rendiamo subito conto che per gli autori di Marco, Matteo e Luca l'ultima cena venne consumata il giorno di pasqua, giovedì 14 nisan e Gesù venne messo a morte venerdì 15 nisan. Per Giovanni, invece, l'ultima cena venne consumata prima della festa di pasqua (13,1) e Gesù fu crocifisso giovedì 14 nisan. I resoconti di Marco, Matteo e Luca si rivelano basati su fonti meno precise di quelle di Giovanni. È escluso infatti che Gesù venisse arrestato la sera della pasqua ebraica, in quella stessa notte sacra venisse interrogato, consegnato a Pilato il mattino dopo che era ancora pasqua e crocifisso il giorno stesso. Impossibile che il Sinedrio al completo (*Mc* 14,53-55) si riunisse durante una festività religiosa, perché sarebbe stata un'azione sacrilega.[82] Anche i calcoli astronomici sembrano dare ragione alla versione giovannea. Tra il 28 e il 34 d.C., 14 nisan cadeva due volte di venerdì: nel 30, il 7 aprile,

e nel 33, il 3 aprile. Il 15 nisan dei sinottici, al contrario, coincideva solo nel 34 (23 aprile),[83] un po' troppo tardi rispetto alla cronologia dei Vangeli.

La controversia sulla crocifissione e sepoltura di Gesù si complica quando, sempre nei Vangeli, scopriamo che nessuno degli apostoli fu presente all'esecuzione capitale del maestro,[84] giacché essi fuggirono dopo l'arresto di Gesù nell'orto del Getsemani (*Mc* 14,50; *Mt* 26,5). Il fatto che nessun apostolo sia stato testimone della morte di Cristo può ritenersi un fatto storico realmente accaduto. I primi cristiani non si sarebbero mai inventati un episodio che gettava un'ombra sulla fede degli apostoli, mettendo a nudo solo il loro timore di fare la fine del maestro. Quanto alle pie donne, secondo Marco (15,40), Matteo (27,55-56) e Luca (23,49), esse furono sì spettatrici della crocifissione, ma da lontano. Il dato però è meno attendibile per il fatto che molti episodi del Vangelo sono senza dubbio stati inseriti per dimostrare l'avverarsi di profezie dell'Antico Testamento, e questo ricalca il Salmo 38,12: «Amici e compagni si scostano dalle mie piaghe, i miei vicini stanno a distanza».

La morte per crocifissione era una pena tipicamente romana,[85] e il ricorso all'autorità romana suggerisce che Gesù fu condannato per un crimine politico – sedizione o ribellione[86] – e non per un reato religioso – bestemmia –, la cui punizione spettava al Sinedrio, se non al popolo. Non è vero, come è stato talvolta sostenuto, che il tribunale giudaico non aveva potere di condanna. Per citare un caso, negli *Atti degli Apostoli* 7,55-60 e 8,1-4, Stefano, il primo martire cristiano, venne lapidato dagli ebrei per un crimine religioso senza tante storie: non ci furono interrogatori né processi romani.[87] Lo stesso *Levitico* 24,14-16 infatti dice: «Conduci quel bestemmiatore fuori dell'accampamento; quanti lo hanno udito posino le mani sul suo capo e tutta la comunità lo lapiderà ... Chi bestemmia il nome del Signore dovrà essere messo a morte: tutta la comunità lo dovrà lapidare». Questa sarebbe stata la morte di Gesù se avesse commesso il reato di bestemmia.

Q, il protovangelo che fu una delle fonti dei sinottici, raccoglieva solo i detti del Signore; mancavano i racconti della natività, della passione, della morte e resurrezione,[88] e cioè i brani dove sono più frequenti gli adattamenti di profezie ve-

terotestamentarie. In particolare, quasi tutti gli episodi della crocifissione narrati dai sinottici ricalcano passi dell'Antico Testamento.

E gli percuotevano il capo con una canna, gli sputavano addosso e, piegando le ginocchia, si prostravano a lui.
Marco 15,19

Ho presentato il dorso ai flagellatori, / la guancia a coloro che mi strappavano la barba; / non ho sottratto la faccia / agli insulti e agli sputi.
Isaia 50,6

Tutti allora, abbandonandolo, fuggirono. ... C'erano alcune donne che stavano ad osservare da lontano
Marco 14,50-15,40

Amici e compagni si scostano dalle mie piaghe, / i miei vicini stanno a distanza.
Salmi 38,12

Uno corse a inzuppare di aceto una spugna e, posatala su una canna, gli dava da bere
Marco 15,36

quando avevo sete mi hanno dato aceto
Salmi 69,22

e si divisero le sue vesti, tirando a sorte su di esse
Marco 15,24

Si dividono le mie vesti, / sul mio vestito gettano la sorte
Salmi 22,19

Con lui crocifissero anche due ladroni, uno alla sua destra e uno alla sinistra.
Marco 15,27

perché ha consegnato se stesso alla morte / ed è stato annoverato fra gli empi
Isaia 53,12

I passanti lo insultavano ... Ugualmente anche i sommi sacerdoti, facendosi beffe di lui ... Anche quelli che erano stati crocifissi con lui lo insultavano ... «Aspettate, vediamo se viene Elia a toglierlo dalla croce».
Marco 15,29-15,36

Mi scherniscono quelli che mi vedono, / storcono le labbra, scuotono il capo: «Si è affidato al signore, lui lo scampi; lo liberi, se è suo amico».
Salmi 22,8

Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?
Marco 15,34

Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?
Salmi 22,2

Ed ecco il velo del tempio si squarciò in due ... i sepolcri si aprirono ... e dicevano: «Davvero costui era figlio di Dio!».
Marco 27,51-54

Ecco io apro i vostri sepolcri ... Riconoscerete che io sono il Signore, quando aprirò le vostre tombe
Ezechiele 37,12-13

Da mezzogiorno fino alle tre del pomeriggio si fece buio su tutta la terra.
Matteo 27,45

In quel giorno ... farò tramontare il sole a mezzodì e oscurerò la terra in pieno giorno!
Amos 8,9

Ci resta dunque soltanto il quarto evangelista,[89] il quale scrisse: «Era il giorno della Preparazione e i Giudei, perché i corpi non rimanessero in croce durante il sabato (era infatti un giorno solenne quel sabato), chiesero a Pilato che fossero loro spezzate le gambe e fossero portati via» (19,31). E, ancora, che la delegazione giudaica, arrivata davanti al palazzo di Pilato, non volle entrare nel pretorio per non contaminarsi e poter mangiare la pasqua (18,28). E che dal costato di Gesù trafitto dalla lancia uscì acqua e sangue (19,34), tipico fenomeno provocato dalla morte per asfissia.[90]

Mettiamo dunque a confronto le testimonianze dei Vangeli riguardo alla crocifissione con le ferite dell'uomo della Sindone.[91] Il lenzuolo riporta la figura frontale e dorsale di un uomo con barba, capelli molto lunghi raccolti dietro a coda di cavallo, che ha ricevuto le stesse ferite inflitte a Gesù secondo i Vangeli.

Sull'uomo della Sindone sono ben visibili i segni lasciati dal *flagrum* romano nella parte dorsale del corpo, prova evidente della flagellazione subita. Altrettanto chiare sono le ferite prodotte dalla corona di spine, il buco nel polso sinistro – non nella mano come generalmente veniva e viene dipinto – provocato da uno dei due chiodi con cui l'uomo è stato fissato al patibolo, la ferita nel fianco destro tra la quinta e la sesta costola e quella del piede destro, un unico chiodo per en-

trambi i piedi; infine, ci sono abrasioni sulla scapola sinistra e sulla spalla destra. Vediamo ora le informazioni che possiamo ricavare dai Vangeli. Gesù subì la flagellazione (*Mc* 15,15; *Mt* 27,26) e l'imposizione di una corona di spine; poi portò la croce fino al luogo dell'esecuzione (*Gv* 19,17);[92] e lì fu crocifisso. I Vangeli non ci dicono però se a Gesù furono messi tre o quattro chiodi. Il vescovo Ireneo di Lione, per esempio, sul finire del II secolo, riteneva che Gesù fosse stato crocifisso con cinque chiodi.[93]

L'usanza romana della crocifissione ci è stata tramandata abbastanza bene:[94] sia l'archeologia[95] sia le cronache dell'epoca ci sono d'aiuto. Dopo la flagellazione, le braccia venivano legate, talvolta inchiodate,[96] a una trave di legno detta *patibulum*. Così legato o inchiodato, il condannato doveva arrivare fino al luogo dell'esecuzione. Lì la trave – con la persona crocifissa – veniva issata a un palo verticale (*stipes*). Ebbene, sia le escoriazioni sulle ginocchia sia le abrasioni sulle spalle sembrerebbero indicare che l'uomo della Sindone subì una crocifissione romana in piena regola, secondo quanto raccontato nei Vangeli. Due soli particolari non combaciano: la ridotta quantità di sangue sul corpo dell'uomo della Sindone e la sua distribuzione priva di sequenzialità.

Partiamo dalla prima osservazione. Se un individuo viene flagellato, resta in croce con tre chiodi di una decina di centimetri per diverse ore con un corona di spine in testa e gli viene inflitto un colpo con una lancia nel costato, non c'è bisogno di un medico legale per capire che la presenza di sangue sul corpo sarebbe dovuta essere assai più abbondante rispetto a quella presente nell'immagine sindonica. In realtà, sul lenzuolo di Torino pochi rivoli di sangue hanno lasciato la loro impronta. L'americano Frank Tribbe, nel suo best-seller *Portrait of Jesus?*, è andato oltre il dato storico e letterario e ha avanzato due ipotesi, meglio congetture, che però non stanno davvero in piedi. Egli ritiene che il cadavere di Gesù sia stato deposto in un primo lenzuolo – utilizzato per trasportarlo fino alla tomba – che avrebbe assorbito gran parte del sangue; oppure che i becchini diedero al corpo del crocifisso una lavata sommaria prima di consegnarlo a Giuseppe d'Arimatea per la sepoltura.[97] Ci pare proprio che quello di Frank Tribbe sia il caso esemplare di coloro che vogliono a

tutti i costi far combaciare le ferite evangeliche di Cristo con quelle dell'uomo della Sindone. Non c'è una sola parola di tutto ciò nei Vangeli.

Passiamo alla seconda osservazione. Ci si aspetterebbe che il sangue delle ferite subite nella mattinata, essendo già coagulato, non lasciasse la stessa impronta del sangue appena sgorgato dal costato. Invece, sulla Sindone tutte le ferite hanno lasciato un'impronta simile, non aderente alla cronologia della passione e morte di Gesù. Possiamo quindi affermare, in base alle attuali conoscenze mediche, che se l'uomo della Sindone subì il martirio di Cristo, lo subì in un arco di tempo abbastanza breve, benché il suo fisico ben strutturato e atletico avrebbe dovuto resistere molto di più sulla croce, visto che in media i condannati vi restavano anche alcuni giorni. Nei Vangeli, però, le cose non stanno così, ed ecco l'incongruenza. Gesù fu crocifisso alle nove del mattino (*Mc* 15,25), e si può ragionevolmente presumere che venne flagellato tra le otto e le nove circa; morì alle tre del pomeriggio, dopo[98] sei ore di crocifissione. Le ferite dell'uomo della Sindone, benché compatibili per posizione e numero, sono troppo ravvicinate fra loro rispetto alla cronologia dei Vangeli.

Mettiamo ora a confronto il racconto evangelico della sepoltura di Gesù con quanto è testimoniato dalla Sindone di Torino. Nel giugno del 1968 vennero scoperte a Giv'at ha-Mivtar, a nordest di Gerusalemme, le ossa di un crocifisso ebreo del I secolo, l'unico condannato a tale supplizio mai ritrovato, benché sappiamo da Giuseppe Flavio che ci furono esecuzioni di massa.

> Publio Quintilio Varo spedì una parte dell'esercito nel paese alla ricerca dei responsabili della rivolta, e dei molti che furono tradotti dinanzi a lui, quelli che apparvero meno turbolenti li gettò in prigione, quelli maggiormente colpevoli li fece crocifiggere in numero di circa duemila ... Furono presi anche molti dei moderati e condotti dinanzi a Floro, che dopo averli fatti flagellare li mise in croce. Il numero complessivo di coloro che in quel giorno perdettero la vita insieme con la moglie e i bambini, poiché nemmeno i bambini vennero risparmiati, fu di tremila e seicento ... Al momento della cattura venivano flagellati e, dopo aver subito ogni sorta di supplizi prima di morire, erano crocifissi di fronte alle mura ... ogni giorno era-

no cinquecento, e talvolta anche di più, ... e tale era il loro numero che mancavano lo spazio per le croci e le croci per le vittime.[99]

Che si siano ritrovate le ossa di un solo crocifisso dipende dal costume romano riguardo alle esecuzioni capitali. I romani volevano che del condannato dopo la morte – fosse eseguita col fuoco, tramite le bestie feroci o su una croce – non restasse più nulla.[100] Il fuoco ne bruciava i resti, le bestie straziavano e divoravano il malcapitato e, per quanto concerne la crocifissione, il cadavere del condannato veniva lasciato inchiodato alla trave fino alla consunzione del corpo da parte di corvi o altri animali selvatici. Non dovevano esserci tombe che potessero segnalare la benché minima sopravvivenza soprattutto di rivoltosi o pericolosi capipopolo. Dunque, l'unico scheletro di un crocifisso ebreo del I secolo d.C. che sia stato ritrovato – anche se ciò non costituisce una prova certa che questa fosse la regola – presenta i segni di un chiodo per ciascun piede[101] e non di un unico chiodo come l'uomo della Sindone. L'Antico Testamento, in contrasto con il costume romano, diceva: «Se un uomo avrà commesso un delitto degno di morte e tu l'avrai messo a morte e appeso a un albero, il suo cadavere non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero, ma lo seppellirai lo stesso giorno, perché l'appeso è una maledizione di Dio» (*Dt* 21,22-23). Bisognava trovare un espediente per sottrarre Gesù alla fossa comune.[102] Erano previste alcune rarissime eccezioni agli ebrei che ne facessero richiesta, specialmente in prossimità di feste o ricorrenze romane. Ci è rimasta la testimonianza dello storico Filone di Alessandria (20 a.C. - 45 d.C.), il quale racconta di una particolare concessione fatta agli ebrei in occasione di una festa romana:

conosco casi in cui durante la vigilia di una festa di questo tipo, persone che erano state crocifisse furono portate giù dalla croce ed i loro corpi furono dati alla loro gente per consentire i riti ordinari.[103]

La sepoltura di Gesù quindi, benché non rientrasse nella norma, potrebbe essere realmente accaduta. Ma come il defunto ebreo veniva sistemato nella tomba? Qui la possibilità

è una sola: il cadavere era lavato, in accordo con le usanze giudaiche.[104] E questo rituale di sepoltura introduce una contraddizione insanabile con l'uomo della Sindone. Alcuni sindonologi, al fine di accreditare la Sindone come autentica, hanno sostenuto che il cadavere di Cristo in realtà non fu lavato. Ma questa tesi, oltre a non essere sostenuta dai Vangeli, contrasta anche col fatto che vi sono tracce di aloe e mirra – unguenti profumati – nelle fibre del tessuto sindonico,[105] prove tangibili di un tentativo d'unzione del corpo, che presuppone il lavacro. Il cadavere dell'ebreo Gesù, quindi, fu lavato e unto con olio secondo il tipico rituale giudaico, testimoniato da un altro passo del Nuovo Testamento, *Atti degli Apostoli* 9,36-37: «A Giaffa c'era una discepola chiamata Tabità ... Proprio in quei giorni si ammalò e morì. La lavarono e la deposero in una stanza al piano superiore». Dopo la morte di Gesù gli evangelisti introducono la figura di Giuseppe d'Arimatea. E il Vangelo di Giovanni, quello più vicino alla storicità degli avvenimenti, per quanto riguarda la sepoltura (20,39-42), dice:

Vi andò anche Nicodemo [a seppellire Gesù], quello che in precedenza era andato da lui di notte, e portò una mistura di mirra e aloe di circa cento libbre [32-34 kg]. Essi presero allora il corpo di Gesù, e lo avvolsero in bende insieme con oli aromatici, com'è usanza seppellire per i Giudei. Ora, nel luogo dove era stato crocifisso, vi era un giardino e nel giardino un sepolcro nuovo, nel quale nessuno era stato ancora deposto. Là dunque deposero Gesù, a motivo della Preparazione dei Giudei, poiché quel sepolcro era vicino.

Il venerdì pomeriggio, dunque, fra le tre – quando Gesù morì – e le sei – ora in cui iniziava il sabato per gli ebrei – ci fu, a detta di Giovanni, il rituale della tipica sepoltura giudaica. Marco e Luca, invece, dicono che le donne si recarono alla tomba solo la domenica mattina per imbalsamare Gesù, fornendo una versione che gli stessi curatori della *Bibbia di Gerusalemme* ritengono «meno verosimile»[106] della «pia visita» domenicale delle donne in Matteo (28,1) e Giovanni (20,1). Il cadavere sanguinante dell'uomo della Sindone non collima con la descrizione dell'unzione presente nei Vangeli.

Impossibile infatti che un corpo venisse cosparso con olio e aromi e avvolto in bende senza essere prima lavato.[107]

Numerosi neotestamentaristi hanno anche sollevato obiezioni circa la storicità della figura di Giuseppe d'Arimatea,[108] l'uomo che acquistò il lenzuolo funebre per seppellire Gesù e che, accanto ai templari, avrà il ruolo di custode del Santo Graal nei racconti medievali.

Come per i parenti crocifissi di Giuseppe Flavio,[109] c'era bisogno di una persona influente affinché venisse concesso il cadavere di un condannato a morte. In linea teorica, se uno era influente non veniva crocifisso e se veniva crocifisso era ben difficile che avesse conoscenze influenti in grado di ottenerne il corpo. L'uomo ricco diventato discepolo (*Mt* 27,55-58) inoltre contraddice ciò che Gesù aveva detto poco prima ai dodici (*Mt* 19,23-24): «In verità vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli. Ve lo ripeto: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli». Gli evangelisti, comunque, trovano un'abile via d'uscita e parlano di Giuseppe d'Arimatea il quale, come membro autorevole del Sinedrio, prima condanna il bestemmiatore Gesù, poi, ricco e influente com'è, ne chiede il corpo e lo ottiene. In realtà, la scena del ricco che concede sepoltura al cadavere di Cristo sembra ricalcata anche questa su un'antica profezia veterotestamentaria:

Con un ricco che provveda alla sua sepoltura *Isaia* 53,9	Venuta sera giunse un uomo ricco di Arimatea ... e lo depose nella sua tomba *Matteo* 27,57-59

Ricapitolando: l'uomo della Sindone presenta le stesse ferite di Gesù, subite però in un arco di tempo ravvicinato, e, pur non essendo stato lavato, fu ugualmente cosparso di aloe e mirra. Queste le dissonanze rispetto ai Vangeli.

L'ultima questione riguarda in che genere di panni funerari fu avvolto il cadavere di Gesù. Il Vangelo di Giovanni (*Gv* 19,40;20,7) dice che dopo la deposizione il corpo fu unto con oli aromatici e avvolto in bende (*othónia* nell'originale greco) e il volto fu coperto da un sudario (*sudárion*, termine preso a prestito dal latino *sudarium*, fazzoletto,[110] dopo l'occupazio-

ne romana in Medio Oriente; per gli ebrei *sûdar*). Inoltre, solo in Giovanni viene ricordato l'episodio della resurrezione di Lazzaro, che uscì dalla tomba avvolto in bende e con un sudario sul capo (*Gv* 11,44), secondo la tipica usanza giudaica della sepoltura. Perciò, il quarto Vangelo non conforta in nessun modo l'ipotesi di un unico lenzuolo di 436 x 110 cm.

I sinottici, invece, usano tutti il termine *sindón* (calco dell'ebraico *sadhìn*) per indicare il lenzuolo che avvolse il cadavere di Gesù, un termine che nella Palestina del I secolo copriva un vasto campo semantico, giacché poteva valere come indumento,[111] paramento sacerdotale,[112] tendaggio[113] o tovaglia,[114] ma non aveva l'accezione specifica di panno funebre. La questione, però, si complica con un altro passo del Vangelo di Luca (24,12). Dopo la resurrezione, Pietro si recò al sepolcro e, entrato nella tomba, vide solo le bende (*othónia*). Come mai, allora, pochi versi prima lo stesso Luca aveva scritto che il cadavere era stato avvolto in una *sindón* (23,53)? Ci sono due spiegazioni possibili: o Luca dava per scontato che per la sepoltura venissero utilizzate sia la sindone (*sindón*) sia le bende (*othónia*), e ha usato un termine per indicarli entrambi, oppure – ed è la spiegazione più verosimile – si contraddisse clamorosamente.[115] Gli evangelisti adoperano verbi differenti: Giovanni (19,40) dice che legarono (da *déo*) il corpo con bende; Matteo (27,59) e Luca (23,53) scrivono che Giuseppe d'Arimatea avvolse (da *entylísso*) il corpo di Gesù in un lenzuolo; e così pure Marco (15,46), che si vale del sinonimo *eneiléo*.[116]

Alcuni studiosi, al fine di trovare le prove dell'autenticità della Sindone, hanno analizzato anche gli scritti apocrifi, cioè quelli che non furono canonizzati dalla Chiesa durante il II e il III secolo.

> Le opere più antiche sorsero per gli stessi motivi e le identiche finalità della letteratura canonica, erano fondate sulle stesse tradizioni e corrispondevano agli stessi bisogni e non v'è dubbio che abbiano avuto un primo periodo di esistenza a fianco agli scritti che furono «canonizzati».[117]

Non c'è dubbio che testi apocrifi come il *Vangelo di Tomaso*, il *Vangelo degli Ebrei*, il *Vangelo di Pietro* o il *Vangelo*

degli Egiziani ebbero un gran successo e un enorme seguito. Alcuni di essi cercavano di colmare i vuoti della letteratura cristiana canonica. La loro popolarità e il loro potere persuasivo sono dimostrati indirettamente dall'imponente e feroce campagna di repressione di queste «deviazioni» promossa da teologi come Ireneo di Lione già dalla fine del II secolo[118] e proseguita da Origene, Clemente di Alessandria, Tertulliano ed Eusebio di Cesarea. Alcuni ricercatori, dicevamo, hanno trovato la testimonianza dei panni funerari di Gesù in un apocrifo, il *Vangelo degli Ebrei*, andato perduto, ma citato da Gerolamo (347-419 ca.) verso il 390.

> Dopo la risurrezione del Salvatore, anche il Vangelo detto secondo gli Ebrei, recentemente da me tradotto in lingua greca e latina e del quale fa spesso uso Origene, afferma: «Dopo aver dato la sindone al servo del sacerdote, il Signore andò da Giacomo e gli apparve.»[119]

In generale, abbiamo ritenuto filologicamente più opportuno non tenere conto degli apocrifi, non perché in essi si potessero trovare più indizi contro o a favore dell'autenticità della Sindone – in alcune opere, per esempio, si dice che il corpo fu lavato e che i chiodi erano solo alle mani,[120] in altri che Gesù fu deposto in una sindone con un sudario sul capo[121] – ma piuttosto perché questi testi sono puramente leggendari,[122] ancora più lontani dalla storia rispetto ai Vangeli canonici. Perché questo passo del *Vangelo degli Ebrei* rappresenta per certi studiosi una prova a favore della Sindone? Semplice, perché qui, diversamente che nei Vangeli, si dice che il lenzuolo fu portato fuori della tomba. Tuttavia, resta una contraddizione. Se si ritiene valida la storia di Gesù che dona la propria sindone al servo del sacerdote allora non è più sostenibile la teoria della *Leggenda di Abgar*, di cui parleremo compiutamente nel prossimo capitolo, e dell'Immagine di Edessa-Mandylion-Sindone.[123]

Alcuni sindonofili per dare ulteriore sostegno alla tesi della veridicità della Sindone hanno addirittura manipolato il testo di Gerolamo fornendo la seguente traduzione: «Dopo aver dato la Sindone a Pietro, il Signore andò da Giacomo e gli apparve». L'introduzione di Pietro sarebbe dovuta alla considerazione che certamente l'originale *puero* era un errore del copista. Fatto sta che né *puero* né *Petro* compaiono nell'originale di Gerolamo conservato negli Archivi vaticani.[124]

Matteo e Marco non parlano del ritrovamento dei panni funerari durante la visita delle donne al sepolcro; mentre Luca e Giovanni ne parlano ciascuno a modo proprio. Per tutti (*Mt* 16, 1-11, *Mc* 16,9, *Lc* 24,1-8, *Gv* 20,1) furono le donne le prime testimoni della resurrezione di Gesù e coloro che ne diedero l'annuncio. Le donne, che non erano ammesse a testimoniare nei tribunali giudaici,[125] tanto affidabili che nemmeno gli apostoli credettero loro (*Lc* 24,11). È questo che ci fa considerare questi resoconti verosimili, in quanto i primi cristiani non si sarebbero mai inventati che le testimoni oculari della resurrezione erano state proprio coloro che non potevano testimoniare. Se avessero potuto, avrebbero purgato questa affermazione dal Vangelo, che oggi può lasciarci indifferenti, ma duemila anni fa comprometteva fortemente la veridicità della resurrezione. Come contrappeso allora Luca e Giovanni raccontano che nella tomba furono trovate le bende e il sudario di Gesù, un particolare che, almeno in apparenza, non sembra avere molta importanza. In realtà, esso assume una valenza ben precisa: nessuno avrebbe mai rubato un cadavere nudo, né si sarebbe preoccupato di piegare con cura il sudario («Giunse intanto anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro e vide le bende per terra e il sudario, che gli era stato posto sul capo, non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte», *Gv* 20,6-7). Luca e Giovanni – forse consapevoli delle voci che circolavano sul furto del cadavere di Gesù (*Mt* 27,64 e 28,13) – dovevano inserire un particolare narrativo che provasse la resurrezione divina.

Oltre a quelle già citate, c'è un'altra circostanza che ci porta a scartare la possibilità che la Sindone di Torino possa corrispondere ai panni funerari di Cristo. Nessun episodio, passo o anche singolo versetto dei Vangeli, fornisce il minimo accenno all'ultimo eclatante miracolo di Gesù: il trasferimento della sua immagine sul lenzuolo funebre. Se pensiamo che gli evangelisti volevano presentare il protagonista dei loro scritti come il Figlio di Dio e che attraverso le loro testimonianze evangeliche contavano di fare nuovi proseliti, dobbia-

mo escludere che Marco, Matteo, Luca e Giovanni si siano dimenticati un miracolo, l'ultimo grande miracolo del Signore. Se è già difficile considerare «storico» l'episodio soprannaturale della resurrezione, di cui tutti i Vangeli parlano, come considerare un avvenimento sul quale c'è il più totale silenzio? L'unica ipotesi possibile è considerarlo il frutto dell'immaginazione di qualche cultore cristiano di reliquie vissuto un millennio dopo Cristo.

4

La controversia sull'Immagine di Edessa

Reliquie o forzature letterarie

I Vangeli non ci dicono che la sindone di Cristo è la stessa di Torino, né fanno il minimo accenno all'impronta presente su quest'ultima. Vediamo allora di mettere al vaglio della storia l'ipotesi più nota e affermata, quella avanzata da Ian Wilson, che la Sindone di Torino e l'Immagine di Edessa siano la medesima cosa. Wilson tentò di colmare il vuoto storico di oltre un millennio di questa reliquia, un arco di tempo troppo esteso che ne metteva in dubbio l'autenticità. Era necessario trovare un qualche appiglio letterario per ricondurre la Sindone medievale fino al tempo di Cristo.

Abbiamo già avuto modo di accertare che i templari adorarono la Sindone. Resta da verificare, però, se essa sia l'icona del VI secolo di cui parlano gli storici edesseni o, piuttosto, una delle reliquie conservate a Costantinopoli tra l'XI e il XII secolo, ispiratrice di alcune rappresentazioni pittoriche del Mandylion o del Santo Volto di quel periodo.[1] Anche la storia dell'Immagine di Edessa è molto incerta e assai contraddittoria, offuscata da un alone leggendario e, dopo un'attenta disamina storica delle vicende a essa legate, la conclusione non può che essere netta: l'Immagine di Edessa, di cui si inizierà a parlare nel VI secolo, non può essere la Sindone di Torino. Il lenzuolo con il volto barbuto adorato dai templari, ripiegato talvolta su se stesso e chiuso in un graticcio, poteva sembrare, o forse ricordava, il Mandylion. Infatti alcune testimonianze provenienti da Costantinopoli nel XII secolo ci lasciano capire che in quella città fossero custoditi sia

il Mandylion sia la Sindone e anche altre reliquie legate alla sepoltura di Gesù. Per esempio lo storico Guglielmo, arcivescovo di Tiro, una delle nostre fonti sui templari, nella sua *Belli Sacri Historia*, narrò che, quando il re di Gerusalemme Almarico si recò in visita ufficiale a Costantinopoli presso la corte di Manuele Comneno, ebbe occasione di vedere la Sindone,[2] dimostrando quindi che verso il 1170 se ne aveva notizia.[3] Nel 1179 Guglielmo di Tiro partecipò al Concilio Laterano, al quale presero parte numerosi letterati occidentali, tra cui sicuramente il canonico inglese Walter Map (1140-1210 ca.), che si dice abbia portato il *corpus* arturiano e la letteratura sul Graal in Provenza.[4]

Dobbiamo ripercorrere, allora, la storia dell'enigmatico Mandylion e cercare di analizzare i diversi «volti» che ebbe l'Immagine di Edessa nel corso di oltre cinquecento anni di storia.

I sostenitori dell'identificazione dell'Immagine di Edessa con la Sindone ritengono fondamentale il ruolo della *Leggenda di Abgar*, un racconto di cui si avranno notizie per la prima volta nel IV secolo. Già il fatto che del presunto lenzuolo funebre di Gesù non si abbiano nemmeno cenni per oltre trecento anni dovrebbe portare a considerare poco probabile una vicenda che, al contrario, avrebbe dovuto avere molta risonanza. Comunque sia, partendo dalle origini cercheremo di capire se dai Vangeli o dai primi padri della Chiesa del II e III secolo, si riesca ad avere un qualche frammento di notizia sull'aspetto di Gesù in modo da confrontarlo con quello dell'uomo della Sindone. Com'era Gesù? Era alto o basso? Bello o brutto? Con barba o senza barba? Nei Vangeli non c'è una sola riga che accenni, sia pure indirettamente, all'aspetto fisico di Gesù. L'apostolo Paolo di Tarso – contemporaneo di Cristo, che quasi certamente ebbe modo di parlare con palestinesi che lo avevano visto di persona – biasimava chi portava i capelli lunghi: «Non è forse la natura stessa a insegnarci che è indecoroso per l'uomo lasciarsi crescere i capelli...?» (*1Cor* 11,14).[5] Bene, Paolo si sarebbe espresso così se Gesù avesse avuto capelli lunghi?[6] Clemente di Alessandria scrisse nella sua opera *Pedagogo*, III, 3,24,2-4 che i capelli lunghi erano una pessima abitudine, degna di popolazioni barbariche come Celti e Sciiti. E ciò presuppone ritenesse che Gesù

avesse una capigliatura normale e non abbondante. Anche il teologo Niceforo in *Adversus Epiphanidem*, XIX, 81[7] contesta le raffigurazioni di Gesù con i capelli lunghi.

Abbiamo già chiarito nel capitolo precedente il perché gli apocrifi non possono essere considerati una testimonianza storica, nemmeno approssimativa. Bisogna scartare, perciò, le affermazioni sull'aspetto fisico di Cristo che si trovano in un testo gnostico composto verso la metà del III secolo, gli *Atti di Tomaso*. In quest'opera ci vengono fornite alcune indicazioni circa un fratello gemello di Gesù, Giuda Tomaso, il quale sarebbe stato estremamente piccolo.[8] A detta del sacerdote e teologo tedesco Joseph Blinzler, Cristo avrebbe avuto alle spalle una vita piena di continue privazioni e fatiche: il digiuno di quaranta giorni nel deserto, notti trascorse in preghiera, pasti irregolari e una predicazione senza soste. Anche in base a queste considerazioni, il biblista tedesco Robert Eisler ha ritenuto che Gesù fosse gobbo, magro, con un naso lungo, pochi capelli e barba rada.[9] Altri studiosi, invece, hanno avanzato l'ipotesi che Gesù, figlio di un carpentiere, lavorò molto duramente, perciò il suo corpo avrebbe dovuto essere quello di un giovane sano e di costituzione robusta. Ma se qualcuno fosse tentato di indicare Gesù come un falegname colto – visto che la sua predicazione dimostra indiscutibilmente l'ottima conoscenza dei testi religiosi ebraici – l'antropologia transculturale ci ricorderebbe subito che nelle società palestinesi del I secolo d.C. i carpentieri erano di solito analfabeti e che le persone erudite appartenevano alla classe medio-alta. Di certo sappiamo che Gesù fu una persona colta e istruita secondo la religione giudaica; impossibile, perciò, che egli sia stato un carpentiere (*tékton*).[10] Qualche studioso ha considerato le affermazioni di alcuni scrittori cristiani del III secolo, per esempio Origene e Tertulliano, come prime prove certe della conoscenza della Sindone. I commenti di questi Padri della chiesa – a detta di alcuni sindonologi – avrebbero avuto come termine di riferimento proprio l'immagine dell'uomo della Sindone. Niente di più sbagliato,[11] e vediamo perché. Verso il 180 Origene scrisse un trattato per controbattere le teorie di un eretico di nome Celso. In quest'opera il teologo cristiano attaccò le prime deviazioni teologiche, affermando che Gesù sarebbe stato sì deforme, ma non ignobile come Celso intendeva.[12] Tertullia-

no, dal canto suo, all'inizio del III secolo si riferisce al corpo di Cristo con il termine latino *corpusculum* (corpicino), sostenendo che Gesù non aveva né figura né bellezza e sarebbe stato brutto e disprezzato. Tuttavia, prosegue Tertulliano, anche se privo di dignità, anche se ignobile, anche se brutto, Gesù restava comunque il suo Salvatore.[13] Anche sant'Agostino all'inizio del IV secolo si lamentava degli innumerevoli ritratti di Cristo che circolavano, assai differenti tra loro semplicemente perché, sentenziò il teologo, non esisteva alcuna informazione, letteraria o visiva, circa l'esteriorità di Gesù. È dunque pensabile che alcuni tra i più eminenti teologi cristiani avrebbero dibattuto così vivacemente sull'esteriorità di Gesù se fosse esistita la Sindone e se ne avessero avuto una sia pur vaga idea?

Senza entrare in disquisizioni di storia dell'arte, appare alquanto chiaro che le raffigurazioni artistiche di Gesù, sia romane che bizantine, furono influenzate dai rispettivi canoni estetici.[14] Nelle catacombe a Roma e dintorni (II-IV sec.), ma anche altrove e in epoca più tarda (ill. 5), Cristo è presentato senza barba e con i capelli ricci. La tradizione di un Gesù con barba folta è invece usuale nel mondo siriaco dove gli uomini portavano normalmente la barba. Furono poi sinodi e concili a fissare certi canoni estetici, non certo l'esposizione dell'Immagine di Edessa nel VI secolo, di cui non c'è la minima traccia storica. Chi, sovrapponendo il volto dell'uomo della Sindone con le raffigurazioni bizantine di Cristo, aveva trovato numerosi punti di contatto, si era limitato a comparazioni parziali.[15] Quasi tutti gli apostoli infatti presentano gli stessi elementi distintivi caratteristici di Gesù: naso lungo, barba folta e bipartita, una piccola v sopra il naso, ecc. Inoltre, in dipinti tra il VII e X secolo, Cristo in croce ha ancora i chiodi nelle mani, non nei polsi, e i piedi sono inchiodati uno di fianco all'altro, non sovrapposti (ill. 7). In realtà, in Occidente erano già presenti entrambe le tradizioni nel V secolo, ancora prima che l'Immagine di Edessa venisse scoperta. Nel mosaico di Santa Prudenziana a Roma, Gesù è un personaggio imponente con barba e capelli lunghi. I modelli siro-orientali vennero importati dai cristiani romani ancora prima che a Edessa si parlasse dell'immagine miracolosa: la tipica raffigurazione del Gesù semita, capelli ricci, barba nera e grandi occhi, compare

già nel IV secolo nel mondo cristiano romano.[16] Gli anni tra il 726 e l'843 sono ricordati nella storia bizantina per aver dato vita a una violentissima disputa tra i sostenitori dell'opportunità di dipingere Gesù Cristo e coloro che invece rifiutavano qualsiasi rappresentazione artistica del Figlio di Dio. Durante tale periodo, detto iconoclastico,[17] molte immagini di Cristo vennero abbattute, mosaici distrutti e icone cancellate.[18] Mi sembra verosimile che tutto ciò non sarebbe accaduto se una Sindone o un volto di Gesù ritenuti autentici fossero realmente esistiti.[19]

La prima notizia della *Leggenda di Abgar*[20] ci viene fornita da Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica* (325 ca.). Eusebio – uno dei teologi di maggior valore della nascente Chiesa cristiana, figura fondamentale del Concilio di Nicea – tentò di riordinare e riassumere in quest'opera l'evoluzione e lo sviluppo di duecento anni di cristianesimo. Eusebio attinse anche ad alcuni documenti che sostenne di aver rinvenuto nella biblioteca di Edessa, nei quali si narrava un episodio di cui non si erano avute notizie fino a quel momento. Si trattava di un rapporto epistolare tra Abgar V di Edessa e Gesù.[21] Il re Abgar è realmente esistito; egli fu sovrano di quella città e visse dal 13 al 50 d.C. La *Leggenda*, racconta Eusebio,[22] narra che il re, molto malato, avrebbe inviato a Gesù, ormai conosciuto anche nella sua città per i miracoli compiuti, una lettera nella quale lo implorava di andare a guarirlo. Eusebio cita la lettera di risposta di Gesù ad Abgar che sarebbe stata anch'essa rinvenuta negli archivi di Edessa. San Gerolamo[23] e sant'Agostino però, qualche decennio più tardi, esclusero che il Signore avesse mai lasciato qualcosa di scritto, togliendo fondamento alle affermazioni di Eusebio su Abgar e Gesù. Il Decreto Gelasiano (V sec.) infine respinse quell'epistolario come apocrifo.[24] La leggenda, prosegue Eusebio, racconta che l'apostolo Tommaso inviò Taddeo a fare visita ad Abgar per guarirlo dalla sua malattia, come Gesù aveva promesso. È chiaro che si tratta di una leggenda, come il titolo stesso indica, che non aveva nulla a che spartire con la storia. E comunque non contiene alcun riferimento a un'immagine di Gesù, né a un suo ritratto, né tantomeno a una reliquia miracolosa. Perciò, almeno fino al 325 non si può collegare la Sindone con la città di Edessa, né parlare di una qualche im-

magine di Cristo portata in quella città, visto che Eusebio – il primo traduttore della *Leggenda di Abgar* – non menzionerà alcuna immagine miracolosa del Signore. Questa storia fu semplicemente il frutto della fantasia dei primi cristiani.[25] Essa infatti nacque in un momento particolare per la Chiesa, vale a dire durante lo scontro violento tra ortodossia ed eresia proprio a Edessa. Fino al 313 la città rimase sotto l'influsso di eretici come Marcione, Bardesane e Mani. Quando con il Concilio di Nicea (325) venne imposta l'ortodossia cristiana, la *Leggenda di Abgar* narrata da Eusebio fu conservata e resa nota, in quanto faceva risalire la fondazione della Chiesa di Edessa direttamente a un apostolo, Taddeo.[26] Accanto alla *Leggenda di Abgar*, si sviluppavano anche altre leggende sui panni funerari di Cristo, i quali, rafforzando il nostro convincimento, ebbero vicende a sé stanti assai diverse da quelle dell'Immagine di Edessa.[27]

La leggenda di Abgar viene considerevolmente ampliata quasi un secolo più tardi. In due manoscritti siriaci, con alcune aggiunte,[28] è conservata la *Dottrina di Addai*,[29] che riprende e rielabora il racconto di Eusebio. In questa variante Abgar manda da Gesù un artista alle sue dipendenze, Ananìa, per fargli un ritratto; l'artista esegue un dipinto con «colori scelti»[30] e lo porta a Edessa. Nessuna traccia dei panni funerari di Gesù, né di reliquie, nessun elemento per poter identificare questo ritratto a colori di Edessa con la Sindone, di un colore seppia sbiadito e dai contorni sfumati. Ci è rimasta anche la testimonianza di un donna originaria dell'Aquitania, una certa Egeria, la quale, durante il suo pellegrinaggio in Terra Santa, si fermò anche a Edessa verso il 383.[31] Egeria descrisse minuziosamente tutti i luoghi sacri e le reliquie che ebbe occasione di vedere. Anche la città del re Abgar venne attraversata in lungo e in largo, ma la pellegrina non vide né venne a conoscenza di un'immagine con il volto del Signore.[32] Nemmeno i resoconti storici redatti agli inizi del VI secolo da due prolifici cronisti di Edessa, il monaco autore della *Cronaca di Joshua lo Stilita* (507 ca.)[33] e Giacobbe Edesseno[34] morto all'incirca nel 521, accennano all'esistenza del Mandylion,[35] all'Immagine di Edessa o a una leggenda simile.[36] Del ritratto di cui parla la *Dottrina di Addai* non c'è alcuna traccia almeno fino alla metà del VI secolo.

La prima allusione alla reliquia edessena e ai suoi poteri miracolosi verrà fatta dal cronista Evagrio Scolastico nel 590.[37] Nel corso dell'assedio a Edessa posto da un re persiano (544), gli abitanti della città avrebbero issato sopra le mura di cinta l'icona (*eikón* in greco) «non fatta da mano d'uomo» (*acheiropóieton*) di Gesù, da quest'ultimo inviata al re Abgar, riuscendo così a salvare la città. Evagrio però, che scrisse una cinquantina d'anni dopo questi avvenimenti, basava le proprie cronache sull'opera *Guerra persiana* dello storico Procopio, il quale aveva scritto solo pochi anni dopo gli attacchi a Edessa,[38] raccontando tutte le fasi dell'assalto alla città fin nei particolari, ma non aveva parlato dell'icona miracolosa. Da dove aveva tratto allora Evagrio la sua aggiunta? Forse ancora dalla *Guerra persiana*, là dove Procopio propone una variante della *Leggenda di Abgar* secondo la quale Gesù in una lettera ad Abgar gli prometteva che la sua città non sarebbe mai stata espugnata dagli invasori[39] e che proprio questa lettera, ritrovata dagli edesseni e da loro trascritta sulle mura della città a garanzia contro gli assedi persiani, avrebbe salvato Edessa.[40] Questo lo spunto da cui Evagrio trasse l'episodio dell'icona, tanto palesemente leggendario da costituire la prova più schiacciante della non esistenza della reliquia. Segue il silenzio totale sull'Immagine di Edessa almeno fino al 590. Artificiosa ci sembra la spiegazione: il lenzuolo, trafugato nelle mura della città da Abgar V per sottrarlo a mani pagane, vi sarebbe rimasto fino all'inondazione del 525, quando esso fu rinvenuto accanto a una lampada accesa da quattro secoli. Oltre a presentare aspetti i quali, più che leggendari, sembrano uscire dal mondo delle favole, il ritrovamento è solo uno dei numerosi punti deboli della teoria dello storico inglese Ian Wilson. Per confutare questa fragilissima ipotesi, è sufficiente consultare il *Chronicum edessenum* (metà del VI secolo)[41] nel quale vengono descritte tutte le reliquie e tutti i luoghi sacri cristiani della città. Dell'Immagine di Edessa non c'è traccia. Inoltre in esso sono ricordate anche le numerose alluvioni che distrussero più volte le mura della città. Per l'autore siriaco del *Chronicum* nel 204[42] sotto Severo, nel 305 con Diocleziano, nel 415 con Onorio e Teodosio e nel 525 sotto Giustino l'impeto dell'acqua fu talmente violento che la città ne rimase quasi sommer-

sa.[43] Possibile, quindi, che dopo tutte queste inondazioni devastanti – mura e edifici crollarono almeno quattro volte – l'Immagine di Edessa fosse rimasta in una nicchia delle mura della città con un lumino acceso?

Il cavallo di battaglia dei sostenitori dell'identificazione della Sindone di Torino con l'Immagine di Edessa è un testo apocrifo, composto presumibilmente verso l'VIII secolo, gli *Atti di Taddeo l'apostolo*. L'opera ci è pervenuta in due manoscritti redatti nel IX e nell'XI secolo[44] e presenta il carattere leggendario tipico di tutti gli apocrifi, eccezion fatta per il *Vangelo di Tomaso* e il *Vangelo di Pietro*, entrambi molto vicini al periodo di composizione dei canonici,[45] asciutti ed essenziali senza tanti fronzoli narrativi. Nel testo ripescato da Wilson a supporto della sua teoria, la *Leggenda di Abgar* è nuovamente mutata. Come nella *Dottrina di Addai*, Ananìa venne mandato da Gesù per conto di Abgar. Negli *Atti di Taddeo*, però, Ananìa non dipinse un ritratto di Gesù, ma fu Gesù stesso a chiedere al messaggero del re una pezza per potersi asciugare il viso e miracolosamente l'immagine del suo volto restò impressa su quel lino. La terminologia greca è, afferma Wilson, molto precisa. Il pezzo di stoffa utilizzato da Gesù per asciugarsi il volto è detto *tetrádyplon*, che significa «piegato in quattro» o «con quattro pieghe», lo stesso termine che definiva in modo esclusivo l'Immagine di Edessa. Tale informazione fornirebbe una prova indiretta che la Sindone, ripiegata quattro volte fino a mostrare solo il volto, era l'Immagine di Edessa o Mandylion. Certi dettagli però ci hanno portato a ritenere che il punto forte della teoria di Wilson sia in realtà alquanto precario. Vediamo perché. Prima di tutto, il termine *tetrádyplon* ha effettivamente il significato indicato,[46] tuttavia, per mostrare solo il volto della parte frontale della Sindone, dobbiamo piegare il lenzuolo tre volte e non quattro. Una prima piegatura divide l'immagine dorsale da quella frontale; una seconda piegatura divide il corpo in due parti: il bacino con le gambe e, nella parte superiore, il tronco con le braccia e la testa. Una terza e ultima piegatura infine lascia in mostra solo il volto. Wilson, invece, ha cercato di forzare il termine greco *tetrádyplon*, ossia, «quattro pieghe», con il fatto che dalla prima piegatura della Sindone ne uscirebbe qualcosa di doppio (una doppia immagine). Inoltre,

per produrre qualcosa di quadruplo,[47] come l'intende lo storico inglese, ci vorrebbe un'altra «doppiatura». Anche se questa operazione venisse considerata *tetrádyplon*, una tale piegatura spezzerebbe il corpo dell'uomo della Sindone a metà, vale a dire renderebbe visibile anche il busto e le braccia e non soltanto la testa. La seconda debolezza dell'ipotesi di Wilson è che il termine *tetrádyplon* sia stato messo in relazione con l'Immagine di Edessa. Il cronista medievale Giorgio Cedreno[48] verso il 1100 si riferì a questa raffigurazione del volto di Gesù come a una «pezza piegata in quattro» (*rhákos tetrádyplon*). Ed è qui, che l'identificazione dell'Immagine di Edessa con la Sindone sembra ancora più improbabile. Il termine *rhákos* – utilizzato anche nella *Dottrina di Addai* – come anche *tetrádyplon*, è assai preciso. Esso significa esclusivamente un pezzo di stoffa di modeste dimensioni, un cencio, un brandello, una pezza, non certo un lenzuolo di oltre quattro metri, come è la Sindone. Due eminenti esperti dell'area storico-linguistica mediorientale, Steven Runciman[49] e Averil Cameron,[50] hanno sempre sostenuto che proprio il lessico utilizzato per descrivere l'Immagine di Edessa – *mandil* (dall'arabo asciugamano + il suffisso *ion*, che è un diminutivo)[51] o *rhákos* (pezzo di stoffa), o in altri casi *othóne* (asciugamano) e *eikón* (icona) – sia la prova più evidente dell'impossibilità di far combaciare le dimensioni della Sindone con quelle dell'Immagine di Edessa. Il fatto che chi sostenne di aver visto tale raffigurazione la descrisse sempre in questi termini garantisce inequivocabilmente che l'Immagine di Edessa fosse un piccolo pezzo di lino e non un lenzuolo lungo 436 cm. Ed è escluso che in mille anni di storia nessuno abbia mai potuto vedere il Mandylion non racchiuso nella sua cornice, completamente disteso, giacché se qualcuno l'avesse visto non si sarebbe certo dimenticato di dirlo. Quindi, l'Immagine di Edessa conteneva esclusivamente il volto glorioso di Gesù Cristo da vivo.[52] Inoltre, altre leggende siriache narravano che a Edessa si venerassero ben tre immagini raffiguranti il volto di Cristo e non una sola.[53] Secondo i documenti storici e letterari che abbiamo analizzato, si può ragionevolmente asserire che i cristiani di Edessa e dintorni non venerarono il ritratto di Cristo «dipinto con colori scelti», né si prostrarono davanti all'*eikón* di cui parlò Evagrio Scolastico.

Il culto delle reliquie era un mercato molto redditizio. Esso garantiva autorità, denaro e prestigio. Dopo il presunto ritrovamento da parte della madre dell'imperatore Costantino, Elena, nel IV secolo di un pezzo della croce e di altri oggetti appartenuti a Cristo, le sacre reliquie si moltiplicarono con una velocità vertiginosa. Basti pensare che alcuni religiosi sostenevano di possedere le lacrime e il latte della Madonna. In quel tempo assieme all'Immagine di Edessa circolavano anche il sudario, la veste di Gesù, i chiodi, la corona di spine o qualsiasi altro oggetto potesse essere messo in relazione con la crocifissione. Sul finire del VII secolo, un vescovo delle Gallie, tale Arculfo di Périgueux, si recò in pellegrinaggio in Palestina e visitò i luoghi santi cristiani. I suoi racconti furono divulgati dal re Aldfridus sul finire del VII secolo. Però non fu Arculfo a consegnare il proprio lavoro al re per farlo pubblicare. Egli, prima di morire, naufragò sull'isola di Iona nelle Ebridi scozzesi e lì all'abate che gli aveva dato riparo raccontò le sue esperienze in Terra Santa. Fu questo religioso a raccogliere e ordinare in un'unica opera, intitolata *De locis santis* (685 ca.), le memorie di nove mesi di pellegrinaggio di Arculfo, grazie alle quali oggi abbiamo notizia delle reliquie venerate a Gerusalemme nel VII secolo. Nella città santa erano presenti oggetti che ricordavano la passione: il calice dell'ultima cena, la spugna imbevuta d'aceto, la lancia e i panni funebri. A questi Arculfo si riferì con estrema precisione. A Gerusalemme si adoravano la reliquia funebre per eccellenza, il *sacrosanctum Domini sudarium quod in sepulchro super caput ipsius positum*, il sudario che era stato posto sul volto del Signore, e i *linteamminibus involutum*,[54] i pannilini che lo avevano avvolto, testimonianza conforme a quella di Giovanni (*othónia*, bende, e *sudárion*, sudario). Se, allora, i panni funebri erano a Gerusalemme, non potevano essere a Edessa. Gli scrittori edesseni, d'altronde, e mi preme sottolinearlo, non avevano mai rivendicato di avere la Sindone o il santissimo sudario. La tesi è di Wilson che ha evidentemente forzato le stesse affermazioni dei cronisti di quella città. Sul *sudarium* di cui parlò Arculfo, inoltre, non dovevano esserci immagini di alcun genere altrimenti, vista l'eccezionalità, egli ne avrebbe parlato. Pertanto si può sostenere che, alla fine

del VII secolo, a Edessa non c'era la Sindone e che a Gerusalemme non c'era nulla di nemmeno vagamente simile.

Agli inizi del 700, la *Leggenda di Abgar* subisce un'ulteriore modifica. Giovanni di Damasco,[55] un raffinato teologo greco, accentua il carattere leggendario e l'aspetto religioso della vicenda, la rielabora e vi aggiunge nuovi particolari. Nel *De fide orthodoxa*[56] egli si riferisce all'Immagine di Edessa con il termine *eikón* (icona), ma racconta che il pittore mandato dal re non fu in grado di riprodurre il volto divino e che Cristo allora prese il lembo di un mantello (*himátion*) e lo avvicinò al viso lasciandovi impressa miracolosamente l'immagine perfetta del suo volto. Di nuovo ci troviamo di fronte a qualcosa che sembra cozzare con la Sindone. Il volto sbiadito del positivo sindonico, quasi un'ombra, con alcuni rivoli di sangue e macchie indistinte, non può essere «l'icona perfetta del viso di Gesù». Giovanni di Damasco stava descrivendo un oggetto assolutamente diverso dalla Sindone di Torino. Un'ulteriore prova a conferma della nostra teoria l'abbiamo trovata in un'altra sua opera, *Oratio I de Imaginibus*,[57] nella quale l'autore descrisse l'Immagine di Edessa. Giovanni vi si riferì, questa volta, utilizzando non più il termine *eikón*, ma *rhákos*, fornendo con ciò una precisa informazione sulle dimensioni contenute di quella reliquia. Nel proseguire la sua descrizione, si soffermò più volte anche sul fatto che su quel pezzo di tessuto era raffigurato soltanto il volto glorioso del Signore. Con un minimo di obiettività: il viso cadaverico dell'uomo della Sindone può forse sembrare un volto glorioso?

Se i tratti del volto di Gesù fossero stati così noti attraverso l'Immagine di Edessa, o se il volto dell'uomo della Sindone fosse stato unanimemente riconosciuto come «non fatto da mano d'uomo», non si spiegherebbe la violenta lotta iconoclasta tra l'VIII e il IX secolo. Le rappresentazioni di Cristo in croce, per esempio, furono dapprima solo simboliche. Le scene sacre volevano solo fornire un sostegno visivo all'immaginazione dei credenti. Verso il VI secolo il culto delle icone era generale nell'Oriente ortodosso. Alcune chiese si vantavano di possedere immagini non fatte da mano d'uomo allo stesso modo in cui i templi pagani dichiaravano i loro idoli caduti dal cielo. Vi erano immagini che sudavano san-

gue, alcune che muovevano gli occhi.[58] È in questo preciso contesto storico che va calata la leggenda della miracolosa Immagine di Edessa, protettrice della città contro l'invasione persiana. Alcuni imperatori, a cominciare da Leone Isaurico (717-740), adottarono misure drastiche per abolire questo culto: fecero rimuovere tutte le immagini dalle chiese e ne imbiancarono le mura. Il Concilio di Costantinopoli del 754, piegandosi al volere imperiale, dichiarò che le immagini sacre rappresentavano solo un'idolatria pagana, contraria alle scritture apostoliche e a quelle dei primi padri della Chiesa, in cui non era mai stata menzionata la venerazione di Cristo in immagine. Erano state riviste le conclusioni del Sinodo Trullano del 692, tenuto a Costantinopoli, nel quale era stata consacrata la tradizione orientale di dipingere Gesù crocifisso. La disputa teologica fino a quel momento era stata assai sostenuta. I Padri della Chiesa non riuscirono a decidere se Gesù dovesse essere rappresentato in sembianza solenne e piacevole, in conformità alla sua natura divina, o senza bellezza né splendore, in ossequio al profeta Isaia che lo annunciava schiavo sofferente di Dio.[59] Durante il regno dell'imperatrice Irene, il secondo Concilio di Nicea (787) condannò il lavoro del concilio precedente e ristabilì l'adorazione delle immagini sacre. La lotta proseguì a colpi di scomunica; con Leone l'Armeno (812-820) le raffigurazioni sacre furono ripristinate; con l'imperatrice Teodora nell'842 vennero di nuovo proibite. Sembra evidente che se da qualche parte fosse stata conservata la sindone funebre di Cristo col suo volto impresso, nessuno si sarebbe mai sognato di vietare rappresentazioni copiate da quel volto.

C'è spazio per altre brevi riflessioni. Tutte le testimonianze letterarie edessene si riferirono alla loro immagine miracolosa come al volto di Cristo – dipinto o impresso – di quando Gesù era in vita. Mai nessuno aveva affermato che la raffigurazione di Edessa fosse la sindone del Signore, e nessuno scrittore aveva mai sostenuto di possedere un'immagine dell'intero corpo di Gesù. Un testo bizantino scritto verso la metà del X secolo[60] ricorda che una volta l'anno il vescovo di Edessa apriva la teca per compiere un rituale particolare. L'Immagine veniva strofinata con una spugna imbevuta d'acqua, poi dalla spugna si estraeva l'acqua benedetta che era

stata a contatto con la miracolosa reliquia per utilizzarla a scopi sacri. Anche in questo testo non si parla di un lenzuolo lungo oltre quattro metri. Ma anche ammesso che se ne parlasse altrove, postulando che la Sindone sia l'Immagine di Edessa, questa sarebbe rimasta piegata per secoli, e ora la Sindone dovrebbe presentare almeno due peculiarità: chiari segni di piegature,[61] dovuti alla posizione permanente all'interno della teca, e un maggiore ingiallimento della parte rimasta esposta rispetto al resto del lenzuolo.[62] Sulla Sindone di Torino però questi segni non sono presenti.

Nel X-XI secolo si cambia letteralmente reliquia. Il piccolo pezzo di stoffa diventa la Sindone nella quale fu avvolto il corpo di Gesù dopo la crocifissione e prima della resurrezione. Dopo la lettera della *Leggenda di Abgar*, il ritratto dipinto con colori scelti, l'icona di Cristo e la miracolosa immagine del volto glorioso di Gesù, si cambia reliquia e si può ragionevolmente parlare della sindone funebre. Abbiamo ricordato alcuni documenti inequivocabili di quel periodo. Una rottura con Edessa, quindi, oppure l'ennesima trasformazione dopo il rinvenimento di un oggetto straordinario, la cui storia poteva impiantarsi su quella del Mandylion e farlo arrivare direttamente a Gesù.

Verso la metà del X secolo le reliquie di Edessa furono portate a Costantinopoli, la città dove confluivano da tutto il Medio Oriente oggetti sacri cristiani di ogni genere. Quando la Sindone arrivò a Costantinopoli – visto il prestigio che si era guadagnato il Mandylion – fu collegata all'Immagine di Edessa e alla «partita» di reliquie provenienti da quella città. A Costantinopoli un giorno sì, l'altro pure, arrivavano reliquie, vagonate di reliquie. È ovvio che a quelle provenienti da Edessa e da Gerusalemme o a quelle della passione fosse riservata una corsia preferenziale. Le testimonianze circa le reliquie provenienti da Edessa spingevano tutte nella direzione dell'ipotesi che, a Costantinopoli, ci fossero state effettivamente due cose distinte: il volto santo e la Sindone. Appena arrivati a Costantinopoli, il Mandylion e la lettera di Gesù ad Abgar, chiusi in una teca, fecero il giro della città, stazionando in diversi luoghi per renderli sacri e inespugnabili – nella chiesa del palazzo della Blacherne, nella chiesa del Pharos, nella basilica di Santa Sofia e nel palazzo reale – finché furo-

no collocate definitivamente nella cappella del Pharos. A questo punto – siamo verso il 950 – le due tradizioni, quella del volto santo e quella dell'immagine del corpo sulla Sindone, sembrano avere un'esistenza parallela e ben distinta. Le testimonianze di Simeone Magistro negli *Annales*,[63] di Leone Grammatico in *Chronographia*[64] e *Vitae recentiorum imperatorum*[65] e del continuatore della *Chronographia* di Teofane fanno riferimento all'Immagine di Edessa, utilizzando termini come *rhákos*, *othóne*, *eikón* o *mandylion*. L'avessero vista o no, l'idea del volto santo continuava a essere messa in relazione con qualcosa di piccolo e soprattutto mai identificato con un lenzuolo funebre.[66]

Nel 1982 nella Biblioteca Vaticana fu ritrovato un manoscritto che conteneva un sermone di un certo Gregorio il Referendario, tenuto in occasione del trasferimento dell'Immagine di Edessa a Costantinopoli. Questa scoperta – a detta di parecchi sindonologi – chiudeva definitivamente il problema: il santo volto di Edessa era la Sindone. Tale asserzione, però, fu un po' troppo frettolosa.

Il brano dell'orazione di Gregorio che i sindonologi chiamano a sostegno della loro tesi è il seguente:

> Lo splendore ... è stato impresso dalle sole gocce di sudore dell'agonia [nel Getsemani] sgorgate dal volto che è l'origine della vita ... poiché bisogna anche dire che fu abbellito dalle gocce del suo costato, dopo che furono fatte stillare. Entrambe le cose sono piene di verità: là acqua e sangue, qui sudore e volto. Quale uniformità di eventi! Queste sono, infatti, di uno e di un solo uomo [Cristo].[67]

Ciò che ha indotto in errore, benché l'incipit del brano citato sia sufficientemente chiaro, è l'associazione che la reliquia suggerisce a Gregorio sul tema della passione: il sudore dell'agonia che vede gli ricorda il miscuglio di acqua e sangue fuorusciti dal costato di Gesù quando era sulla croce. Eppure il verso 149v. non lascia dubbi. Il Refendario specifica che là (*ekéi*), nel Gesù agonizzante sulla croce, c'erano acqua e sangue come riportato da *Gv* 19,34, mentre qui (*entáutha*), sul panno che aveva di fronte, erano visibili «sudore e volto».

L'orazione di Gregorio è una predica dai chiari contenuti

omiletici e, a tratti, apologetici. Non ha nulla a che spartire con un resoconto storico, né tantomeno con una precisa descrizione di una sacra reliquia. L'intero sermone viene ambientato durante l'agonia di Gesù patita nell'orto del Getsemani. Anche da questo particolare non marginale emerge che il sangue del costato viene richiamato esclusivamente per associazione.

In realtà l'orazione non è mai stata pubblicata per intero. Altri versi del manoscritto, inediti e mai tradotti fino a questo momento, forniscono ulteriori chiarimenti.[68] Basti citare l'inizio dell'orazione. Il titolo dice: «Tre patriarchi dichiararono, dopo averlo esaminato, che il panno trasportato da Edessa è di C[rist]o» (143r.). Il termine greco utilizzato per indicare «panno» è chiarissimo. Si parla infatti di *ekmagéion* (asciugamano, tovagliolo), sostantivo che ci dà un'idea precisa della modeste dimensioni di quel pezzo di stoffa proveniente da Edessa, e si parla di volto: «tu desideravi vedere l'aspetto visibile del suo volto [di Cristo]» (145r.).

Alcuni documenti redatti tra la fine del X e l'XI secolo ci garantivano, con un minimo margine d'errore, che a Costantinopoli fossero arrivati numerosi volti santi e altrettanti sudari di Cristo. Non solo a Edessa infatti si venerava un'immagine acheropita, ma anche altrove. Ce n'era una a Camulia, in Cappadocia, traslata a Costantinopoli nel 574; un'altra era a Menfi, in Egitto, ritrovata da Antonino da Piacenza nel 570; un'altra era nota ad Anablatha, nei pressi di Gerusalemme, dove fu vista da Epifanio di Salamina nel 393,[69] e descritta come un velo esposto all'entrata di una chiesa con sopra dipinto un personaggio che poteva assomigliare a Cristo.[70] Il monaco Epifanio Agiopolita verso l'XI secolo colloca le reliquie della passione, tra cui la Sindone, a Gerusalemme.[71] In un documento ufficiale del re di Francia datato 1092, si legge che Carlo il Calvo portò a Compiège le bende e la sindone del Signore di cui parlano gli evangelisti.[72] Sempre in Francia, nel 1147, il re Lodovico VII avrebbe portato a sua volta una parte di Sindone.[73]

Una lettera dell'imperatore Costantino VII Porfirogenito, datata 958, sembra avvalorare la nostra tesi che a Costantinopoli ci sia stata anche la Sindone che venne, in alcuni casi, volutamente associata al più noto Mandylion, assai più mo-

desto nelle dimensioni. L'imperatore, che scrive alle proprie truppe in battaglia, menziona le reliquie più preziose, che garantivano protezione: il legno della croce, la lancia, la canna con la spugna, la *sindone* del Signore e altri oggetti della passione.[74] Costantino, perciò, che assistette alle sfilate trionfali del Mandylion, curiosamente non lo cita più e parla invece della sindone. Un sermone di papa Stefano III, con interpolazioni evidenti che risalgono agli inizi del 1100 – dopo le ininterrotte traslazioni di oggetti sacri – accenna al Mandylion, non più come a un pezzo di stoffa raffigurante il solo volto di Gesù:

> Allo stesso messaggero posto tra Dio e l'uomo, poiché Egli voleva soddisfare il meglio possibile le richieste del re [Abgar], distese il suo corpo per intero su un lenzuolo di lino candido come la neve. Su di esso, meraviglioso vederlo e udire tali prodigi, l'immagine gloriosa del volto del Signore e l'intero suo nobilissimo corpo, era stato miracolosamente trasfigurato sul lino.[75]

Una decina d'anni più tardi, la testimonianza di Orderico Vitalis nella sua *Storia ecclesiastica*[76] indica che la reliquia che si conservava a Costantinopoli raffigurava non più solo un volto, ma l'intero corpo di Gesù. Questo telo, tuttavia – pur non avendo più nulla a che spartire con l'icona che Evagrio ricorda aver salvato gli edesseni dai persiani né con la lettera di Gesù ad Abgar – continuava a essere associata all'ormai notissima *Leggenda di Abgar*. Possiamo affermare, con discreta sicurezza, che – viste le dimensioni e le caratteristiche della raffigurazione – ciò che veniva collegato con Edessa non aveva, in realtà, nessun legame con il Mandylion di quella città. Orderico scrisse:

> Abgar regnò a Edessa. A lui il Signore Gesù inviò ... un lenzuolo preziosissimo, con il quale si era asciugato il sudore dal volto, che mostrava le sembianze del Salvatore miracolosamente riprodotte. Chi lo ammirava poteva distinguere la figura e le proporzioni del corpo del Signore.[77]

Un pellegrino inglese, visitando le reliquie bizantine verso il 1150, specificò che esistevano due panni funebri del Signore.[78] Nel corso di un pellegrinaggio verso il 1151 un monaco islandese arrivò a Costantinopoli dove ebbe modo di visitare le sacre reliquie; quel monaco si chiamava Nicolas Saemundarson ed era abate benedettino di Thingeyrar. Egli disse di aver visto *fasciae cum sudario et sanguine Christi*[79] testimoniando così da una parte che la versione del Vangelo di Giovanni (bende e sudario) continuava a essere presa alla lettera almeno da alcuni uomini di chiesa – questo monaco non avrebbe parlato di fasce se avesse visto il lenzuolo di Torino – e dall'altra che esisteva una molteplicità di panni funebri in quella città, tra i quali c'era anche la Sindone di Torino. Un inventario delle reliquie conservate a Costantinopoli redatto nel 1190 chiarisce che erano custoditi il sudario, quello mandato da Gesù ad Abgar,[80] e la Sindone. Fu in questi due secoli (X-XII) che la Sindone venne piegata in modo da sembrare in alcuni casi l'Immagine di Edessa. Le raffigurazioni pittoriche del Mandylion sono tutte comprese in questi secoli[81] e mostrano dipinti assai simili tra loro. Nell'opera *Otia imperialia* scritta nel 1211 ca. dal cronista inglese Gervasio di Tilbury viene ribadito che tra le tante reliquie costantinopolitane ce n'era una in cui era raffigurato l'intero corpo di Gesù Cristo.[82]

Un'altra testimonianza ci viene fornita dal diacono Nikolaos Mesarites, tesoriere e guardiano della collezione di reliquie sacre custodite nel palazzo reale di Costantinopoli. Agli inizi del XIII secolo ci fu un piccolo terremoto politico ed egli, trovandosi costretto nel 1201 a difendere la collezione imperiale dagli attacchi dei sostenitori dell'usurpatore Giovanni Comneno, catalogò le reliquie presenti al momento dell'assalto dei rivoluzionari al palazzo: la corona di spine, un chiodo, l'asciugamano della lavanda dei piedi, la lancia, il manto di porpora, la pietra del sepolcro, i sandali, gli strumenti della tortura e i panni funebri del Signore, utilizzando a questo proposito un plurale, *entáphioi sindónes*,[83] che conferma che esistevano diverse reliquie. Più avanti infatti Nikolaos ricorda che le *sindónes* consistevano in un sudario e nella Sindone,[84] distinguendo chiaramente quest'ultima dal tovagliolo (*cheirómakton*) di Edessa dipinto in modo divino.[85] Il lenzuolo di lino che fu lasciato nel sepolcro[86] sapeva ancora di mirra e mostrava il corpo nudo e indefinito (*aperílepton*) di Gesù. L'afferma-

zione che il lenzuolo sapesse ancora di mirra provoca lo scetticismo dello storico: da un lato è propenso a credere che rientri nell'alone leggendario che circondava le reliquie; dall'altro può considerarlo un piccolo indizio dell'eventualità che la Sindone fosse stata «creata» proprio in quegli anni. E tuttavia il lenzuolo che raffigurava l'immagine di un uomo nudo – quasi un'ombra – dai contorni sfumati sembra combaciare con ciò che si vede nella Sindone. È proprio questo aggettivo greco, *aperílepton,* a indicare, con un piccolo margine di errore, che il custode delle reliquie avesse visto anche la Sindone come la conosciamo oggi. A questo punto, lo scenario ipotizzato appare assai verosimile.

Il valore simbolico di una reliquia è solo il riflesso del valore che viene a essa attribuito dalle persone che la venerano. E l'uomo del Medioevo attribuì alle reliquie un valore oggi inimmaginabile. Esse appartenevano all'eternità, ma la gente comune poteva vederle, perfino toccarle. La raffinata e dotta Costantinopoli era un luogo privilegiato. Ve ne affluivano in continuazione, talvolta si conservavano dei doppioni fino a quando l'autorità religiosa non decideva quale dei due fosse autentico. In special modo durante le crociate, in questa città erano arrivati tesori e reliquie di ogni genere, anche le più impensabili. Ovviamente quelle della passione di Cristo erano le più prestigiose di tutte. Lentamente, però, anche le reliquie degli apostoli o dei santi divennero ricercatissime. Bastava poco per attirare i fedeli: un teschio, un pezzo d'osso o anche un brandello di carne. I crociati, e i templari in particolare, portavano con sé piccole reliquie nel manico delle spade, in sacchetti o attorno al collo. In alcuni casi, la devozione verso questi oggetti degenerava nella mera idolatria, talvolta persino nel feticismo. Quando Costantinopoli fu assediata nel 1204, durante la quarta crociata, i palazzi imperiali erano traboccanti di sacre reliquie. Sicuramente, la Sindone che Nikolaos Mesarites aveva catalogato tre anni prima si trovava ancora al suo posto.[87]

Ai tanti piccoli indizi disseminati si aggiungono altre due testimonianze del XIII secolo. Cerchiamo di ricostruire i fatti. I cronisti che seguirono questa fase delle crociate furono sostanzialmente tre: Geoffroi de Villehardouin, Robert de Clari e Otto de Saint-Blaise.[88] Il predicatore Fulcherio di Neuilly

rappresentò la coscienza critica della quarta crociata. I suoi richiami cristiani alla purificazione furono raccolti da numerosi regnanti occidentali che promossero l'azione militare in Terra Santa. I crociati raggiunsero Scrutari, sulla costa di fronte a Costantinopoli, nel giugno del 1203. Alcuni giochi di potere avevano portato sconvolgimenti dinastici, tanto che uno degli obiettivi dei crociati era quello portare il principe Alessio al trono.[89] Quando i greci rifiutarono il giovane Alessio, i crociati capirono che era venuto il momento per sferrare un primo attacco alla città. L'assedio ebbe inizio il 5 luglio 1203 e durò fino al 17, solo due settimane. L'usurpatore Alessio III fuggì. Isacco II e suo figlio Alessio ebbero ciò che spettava loro. Il 1° agosto del 1203 Alessio venne incoronato coimperatore. Ma gli intrighi di corte ebbero di nuovo il sopravvento e anche i principi occidentali che avevano guidato la spedizione dovevano avere il loro tornaconto. Il cronista Villehardouin racconta che tra il 13 e il 14 aprile i crociati misero a ferro e fuoco la città, saccheggiando e distruggendo barbaramente tutto ciò che trovavano. Anche Villehardouin ripropone la distinzione ormai chiara tra il Mandylion, che si trovava nella chiesa di Santa Maria delle Blacherne, e la Sindone, che era invece nel palazzo imperiale Bucoleon.

Un cavaliere piccardo che partecipò alla quarta crociata, Robert de Clari,[90] ci ha lasciato un resoconto prezioso sulla Sindone. Nell'agosto del 1203 visitò per la prima volta la città dopo la deposizione dell'usurpatore Alessio III e descrisse meravigliato le bellezze che gli stavano attorno. Non avendo mai visto tanto splendore in Occidente decise di lasciare delle memorie scritte di ciò che egli aveva avuto il piacere di osservare, quasi rapito in contemplazione.

> Tra le altre meraviglie che sono là ... c'era un'altra chiesa chiamata Santa Maria delle Blacherne dove c'era la sindone [*sydoines*] in cui Nostro Signore era stato deposto e che ogni Venerdì Santo veniva alzata verticalmente [*se drechoit tous droit*] affinché si potesse vedere bene la figura [*figure*] di Nostro Signore. [91]

Robert de Clari utilizza lo stesso termine usato dal custode delle reliquie imperiali, Nikolaos Mesarites, vale a dire *sydoi-*

nes. Non ci si riferiva più all'oggetto – come per l'Immagine di Edessa – con *rhákos*, *mandylion*, *eikón* o *sudarium*, che indicano un pezzo di stoffa di dimensioni modeste. Il sostantivo sindone prova indirettamente che almeno una reliquia di quelle presenti fosse un lenzuolo piuttosto grande. Poiché il termine francese *figure*[92] indica figura ma anche volto, Robert de Clari si sarebbe potuto anche riferire al «volto di Cristo» nella sindone, se ciò non fosse contraddetto dal contesto in cui il termine *figure* venne impiegato. Non ci sono motivi per credere che il crociato piccardo si riferisse al volto del Signore, quando egli specificò che la Sindone «veniva alzata verticalmente», un movimento che implica la distensione di un lenzuolo abbastanza lungo e quindi una figura altrettanto allungata com'è l'intero corpo.

La descrizione di Robert de Clari prosegue così:

> Nessuno ha mai saputo, né greco né francese, che ne fu di questa sindone quando la città fu presa.[93]

Ora, noi sappiamo che Robert visitò la città nell'agosto del 1203, appena dopo lo sbarco dei crociati a Scrutari. Costantinopoli fu saccheggiata e il palazzo Bucoleon e la Blacherne furono conquistati il 14 aprile del 1204. Robert de Clari vide la Sindone che veniva alzata e adorata durante il Venerdì Santo che, in quell'anno, cadeva il 23 aprile. La Sindone, perciò, sparì da Costantinopoli tra il maggio del 1204 e l'agosto del 1205 quando una lettera scritta da Teodoro Angelo a papa Innocenzo III – come riportato nel secondo capitolo – dice che essa si trovava ad Atene. Visto che era necessario un po' di tempo per trasferire il sacro lenzuolo da Costantinopoli nella capitale greca, possiamo restringere ulteriormente il periodo tra il maggio del 1204 e il luglio del 1205. Resta comunque il fatto che, dopo il saccheggio della città, non se ne ebbero più notizie, prova evidente che essa era stata trafugata prima. Ci può essere, a questo punto, la possibilità concreta che Otto de la Roche sia realmente venuto in possesso della Sindone tra il maggio del 1204 e il luglio dell'anno successivo ed egli stesso – o qualcuno per lui – sia stato il tramite del trasporto della reliquia da Costantinopoli ad Atene. La Sindone potrebbe essere stata collocata nel monastero di

Daphni, distante circa sei chilometri dall'Acropoli sulla strada per Eleusis, visto che proprio nel 1205 si registra l'espulsione dei monaci greci e l'assegnazione della basilica e del monastero ai cistercensi, l'ordine fondato da san Bernardo, protettore dei templari. La donazione del 1208 della Sindone proveniente da Atene da parte dei de la Roche, però, complica le cose. Sappiamo per certo che il telo conservato a Besançon era circa la metà rispetto al lenzuolo di Torino. Si deve supporre perciò che Otto trasportò ad Atene un'altra reliquia simile alla Sindone, ma non quella di cui noi stiamo parlando. Oppure, e mi sembra l'ipotesi più probabile, Otto mandò a Besançon una copia fatta appositamente dipingere della Sindone, la quale invece rimase in suo possesso fino verso la sua morte (1234 ca.). I templari, allora, ne vennero in possesso tra il 1234 e il 1272 quando Guillaume de Beaujeu divenne Gran Maestro.

Quando Baldovino e Bonifacio – i vincitori dell'assalto a Costantinopoli – si spartirono le reliquie, nei documenti dell'epoca si parlerà della corona di spine e della croce, che furono mandate in una chiesa fatta costruire a Parigi per accoglierle, ma non più della Sindone. Anche il vescovo di Troyes, Garnier de Trainel, partecipò agli assalti di Costantinopoli e, al suo ritorno, compilando un inventario delle reliquie conquistate, non fece menzione della Sindone né dell'Immagine di Edessa. Di certo non troveremo mai un documento che provi chi e quando trafugò quella reliquia da Costantinopoli; durante il saccheggio bande di soldati ignoranti fecero una vera e propria razzia di tutto ciò che capitava loro sotto mano. Nei primi decenni del XIII secolo, inoltre, anche tra le persone più erudite, per indicare la Sindone funebre si usava sia il termine *sindón* sia *sudarium*.[94]

Dai verbali dell'Inquisizione era chiaro che per la prima volta essa venne esibita in un capitolo dell'Ordine quando era Maestro Guillaume de Beaujeu, quindi verso il 1275. Non si può essere sicuri della data in cui i templari vennero in possesso della Sindone, se durante il sacco di Costantinopoli o dopo il 1234. Si può tuttavia ragionevolmente supporre che essi possedessero questa reliquia verso il 1250. Il sultano musulmano Baibars, infatti, nel 1266 con il suo esercito riconquistò la fortezza di Safet nei pressi del Mare di Gali-

lea, tappa abituale per i pellegrini che si recavano a Gerusalemme. Durante la prima metà del XIII secolo quella fortezza era un presidio templare. La ricostruzione del castello iniziò l'11 dicembre 1240. Promotore del progetto fu il vescovo di Marsiglia Benedict d'Alignan, e alcuni militari al soldo del conte Thibaud de Champagne vollero contribuire alla ricostruzione di Safet.[95] Verso il 1260 la fortezza in mano ai templari era nuovamente operante. Nel luglio del 1266 Baibars sferrò un primo attacco e solo dopo scontri violenti i musulmani ebbero la meglio. Il 23 maggio 1267 il sultano si insediò nella fortezza di Safet. Il castello venne restaurato e riportato allo stato originario con i canoni estetico-religiosi tipici dell'islamismo. Egli racconta che quando entrò nella torre vide un «grande idolo» sotto la cui protezione – secondo i templari – era stata messa la fortezza. Esso veniva chiamato ... (segue una parola ormai illeggibile) e lo fece distruggere.[96] Si trattava dell'idolo dei templari o di una copia? Non lo sapremo mai con certezza. Sappiamo, però, che il sultano fece costruire in quel posto un *mirhab*, vale a dire una nicchia nel muro in cui si mette l'*imam* rivolto verso la Mecca quando prega. Il *mirhab* è piuttosto grande e ciò lascia supporre che anche l'idolo, o la sua copia, fossero abbastanza grandi.

Il lasso di tempo si riduce: tra il 1233 e il 1260 i templari vennero in possesso della Sindone e, dopo la disfatta di Acri nel 1291, la reliquia fu trasportata in Francia.

Perché gli Charny definirono la Sindone una «rappresentazione»

L'esame del polline presente sul telo sindonico condotto da Max Frei ha stabilito che si può ricostruire il percorso geografico della Sindone abbastanza fedelmente.[97] L'ipotesi che i templari siano stati il tramite del passaggio di questa reliquia dall'Asia Minore all'Europa ci sembra storicamente documentata. Da Acri, nel 1291, il lenzuolo prese il largo in direzione della Francia. Perché, ci siamo chiesti, gli Charny non rivelarono mai la provenienza della Sindone che fecero esporre in una chiesa fatta da loro appositamente costruire? E ancora: come mai proprio Geoffroi de Charny II e la figlia Marguerite dichiararono che si trattava di una «rappresentazione» del lenzuolo funebre di Cristo? A queste due domande ci sembra di aver trovato una risposta credibile, anch'essa basata sull'interpretazione dei pochissimi documenti rimasti.

Un memoriale redatto dal vescovo Pierre d'Arcis, responsabile della diocesi di Troyes e quindi superiore diretto dei religiosi di Lirey dove fu esposta la Sindone, può rappresentare un punto di partenza.[98] Questo documento, più di ogni altro indizio, sembra avvalorare il risultato della datazione con il ^{14}C: esso afferma che la Sindone che si venerava era un falso. Il nostro punto di vista è che il periodo 1260-1390 stabilito con i test al radiocarbonio sia troppo ristretto, se confrontato con alcuni indizi storici inequivocabili. Essi ci dicono che a Costantinopoli la Sindone era già presente tra l'XI e il XIII secolo assieme ad altre reliquie funebri – sicuramente tra il 1201 e il 1204 – e che venne successivamente trasportata in Francia. Accettare un anno compreso tra il 1000-1350 circa – data più alta della fascia estrema (1000-1500) proposta dai tre laboratori che hanno effettuato i test al ^{14}C – ci sembra non forzare né la scienza né la storia.

Il memoriale di protesta e di condanna per l'esposizione della Sindone, redatto dal vescovo di Troyes e indirizzato all'antipapa Clemente VII[99] (1378-1394), è datato verso la fine del 1389.[100] In esso si dice:

> Da qualche tempo il decano di una certa chiesa collegiata, vale a dire quella di Lirey, falsamente e con l'inganno ... si era procurato per la sua chiesa un certo lenzuolo abilmente dipinto sul quale ... era riprodotta la doppia immagine di un uomo, cioè la parte frontale e dorsale.[101]

Il vescovo prosegue il suo atto d'accusa chiamando in causa il suo predecessore Henri Poitiers e l'indagine da lui avviata al fine di sbugiardare la truffa della Sindone perpetrata a danno dei fedeli. Henri Poitiers fu vescovo di Troyes tra il 1353 e il 1370. D'Arcis continua così il suo memoriale:

> Alla fine, dopo esami ed indagini accurate, egli scoprì la frode [*reperit fraudem*] e come il suddetto lenzuolo fosse stato arti-

ficialmente dipinto [*et quomodo pannus ille artificialiter depictus fuerat*], l'artista che lo aveva dipinto dichiarò la verità, vale a dire che si trattava di un'opera fatta da mano d'uomo ... il suddetto lenzuolo venne nascosto, cosicché il vescovo non fu in grado di trovarlo ed esso fu tenuto nascosto per circa trentaquattro anni fino al presente anno.

Questo documento ci fornisce alcune informazioni preziose che vanno tuttavia verificate con cura. Pierre d'Arcis affermò che le indagini svolte dal vescovo suo predecessore avevano accertato che il lenzuolo era stato dipinto da «mano d'uomo». Oggi, però, sappiamo che l'immagine sul lenzuolo non è un dipinto.[102] Manca, per esempio, la direzionalità prodotta dalle pennellate[103] ed è impossibile riprodurre così perfettamente le ferite, il sangue arterioso e venoso e altri dettagli anatomici. Chi, anche recentemente, ha cercato di riprodurre qualcosa che assomigliasse alla Sindone ha creato solo copie mediocri. Come poteva un artista nel Medioevo essere in grado di dipingere un perfetto negativo fotografico cinquecento anni prima che la scienza capisse che cosa fossero il negativo e il positivo? Il fatto che non si tratti di un dipinto mette in discussione, a nostro avviso, anche il resto del memoriale di d'Arcis. Egli mentì su questo punto, ma perché? In effetti, un buon motivo poteva esserci. La cattedrale di Troyes giaceva in pessime condizioni da almeno due secoli; urgevano lavori di restauro per i quali mancavano i soldi. Verso la fine del 1389 gran parte della navata crollò.[104] Il vescovo d'Arcis covava il rancore, vedendo che numerosi pellegrini si recavano a visitare la Sindone a Lirey, di non poter appropriarsi del denaro che finiva nelle mani dei canonici e dei proprietari di quella chiesa. D'Arcis riferì che gli avvenimenti di cui egli parlava nel memoriale erano accaduti trentaquattro anni (XXXIIIJ*or annos vel circa, usque ad presentem annum*) prima della sua richiesta al papa e ciò colloca la prima esposizione pubblica della Sindone a Lirey attorno al 1355. La chiesetta collegiata di Lirey fu fondata il 20 giugno del 1353[105] da Geoffroi de Charny I Porte Oriflamme il quale inizia a essere menzionato nei registri degli archivi francesi dal 1336.[106] In quell'anno Geoffroi era in Linguadoca e Guyenne, nel 1338-40 a Lille e Tournai, nel 1341 ad Angers,

nel maggio del 1345 salpò da Marsiglia in direzione di Smirne, in Grecia, e ritornò in Francia nel luglio dell'anno successivo, quando prese parte all'assedio di Aiguillon. Geoffroi de Charny I morì nella battaglia di Poitiers il 19 settembre del 1356. Dobbiamo aprire una parentesi per ciò che concerne la genealogia di Geoffroi de Charny Porte Oriflamme la cui storia è sufficientemente chiara da quando egli iniziò a essere menzionato negli archivi francesi, ossia dal 1336. Geoffroi fu un cavaliere valoroso con una posizione abbastanza preminente. La ricerca genealogica in epoca medievale è materia alquanto ostica, per un motivo semplicissimo: i registri di battesimo furono resi obbligatori solo dopo il Concilio di Trento (1563) e ancora per molti anni continuarono a verificarsi numerose omissioni nella registrazione degli atti; i matrimoni e le morti venivano messi per iscritto nei registri pubblici o dinastici con scarsissima regolarità. In particolare, tra il 1100 e il 1300 gli archivi e i registri champenois e borgognoni, che ci permetterebbero di ricostruire l'albero genealogico di Geoffroi de Charny, presentano numerose lacune. A rendere complessa la ricostruzione delle relazioni di parentela tra diversi individui contribuisce il fatto che non sempre ci si riferiva alla stessa persona usando il medesimo appellativo. Molto dipendeva anche dai titoli che si acquisivano o si perdevano col matrimonio e dal luogo di provenienza. Perciò negli archivi si può trovare *Geoffroi le chevalier*, oppure *le Porte Oriflamme de France*, altre volte ancora *Geoffroi seigneur de Montfort*, *Gaudfridi de Charneyo*, *Godefroi*, *Geufroi de Lireyo*. Si tratta sempre di Geoffroi de Charny, ma tutto ciò dà l'idea di quanto può essere complicata la ricerca. Gli studiosi[107] non concordano sugli antenati del primo «possessore ufficiale» della Sindone. È necessaria, allora, un po' di chiarezza. Alcune di queste ricerche sono datate, anche se ancora oggi fondamentali per chi si deve districare nelle aggrovigliate ramificazioni dell'aristocrazia medievale francese. Tuttavia, ciò che balza immediatamente all'occhio del ricercatore non sono tanto le analogie tra gli alberi genealogici ricostruiti dagli studiosi, bensì le dissonanze, che mostrano quanto essi abbiano proceduto per tentativi. Se ci si dovesse attenere esclusivamente alle scarsissime fonti documentarie, la ricostruzione dell'albero genealogico sarebbe

pressoché impossibile. Il rigore filologico resta fondamentale, ma alle lacune degli atti di registrazione bisogna sopperire con la conoscenza del contesto storico e culturale in cui si colloca la ricerca. Ritengo che la ricostruzione più verosimile possa essere fatta partendo da Ponce de Mont-Saint-Jean (ca. 1180-1230), signore di Charny. Egli sposò nel 1201 Helvide de Toucy e, successivamente, Sibille de Noyers, dalla quale ebbe almeno cinque figli, tra cui Hugues (1211-1271 ca.). Hugues de Charny, a sua volta, sposò Mabile de Savoisy, che partorì quattro figli: Dreux I (ca. 1245-1290), Geoffroi (il templare Precettore di Normandia, ca. 1251-1314), Jeanne (ca. 1256-1324) e Jean I de Charny (ca. 1260-1306), che sposò Marguerite de Joinville (1262-1306).[108] Questi ultimi ebbero quattro figli, Jean II (1295-1360 ca.), Dreux II (1290-1325 ca.) Isabeau (1300-1347 ca.) e il nostro Geoffroi Porte Oriflamme (ca. 1300-1356). Da qui in avanti non ci sono più lati oscuri nella discendenza degli Charny anche perché Geoffroi ricoprì un ruolo prestigioso nel panorama militare medievale francese. Il 25 giugno del 1355 infatti egli fu designato a portare l'*Oriflamme* di Francia, lo stendardo con la fiamma reale, e ciò significava che, come cavaliere, veniva considerato «le plus preudhomme et le plus vaillant de tous les autres».[109]

Possiamo essere sicuri che la Sindone venne esposta tra il 1353 e il 1356 per la prima volta proprio da Geoffroi de Charny e sua moglie Jeanne de Vergy? Ci sono rimaste due lettere fondamentali scritte nel giugno del 1343: la prima è una richiesta di Geoffroi indirizzata al re Filippo IV[110] e la seconda è la risposta del re a Geoffroi.[111] Nella lettera che Geoffroi de Charny inviò al sovrano francese si supplicava umilmente la concessione reale per un ammortamento di 140 lire di terra o di rendita annuale, al fine di poter costruire una cappella nel piccolo villaggio di Lirey, di cui Geoffroi era signore. Filippo VI rispondeva al suo *amé et féal* Geoffroi, accordando tutto ciò che veniva richiesto. Ma Geoffroi de Charny fu di nuovo impegnato in diverse battaglie e il suo progetto di costruzione della chiesa slittò di dieci anni. Il 16 aprile del 1349 con una lettera indirizzata al papa Clemente VI Geoffroi confermò di aver fatto costruire la chiesa della Beata Vergine Maria,[112] ma mentì perché i lavori di costruzione iniziarono solo nel febbraio del 1353. Ora Geoffroi de Charny è sempre stato presentato come un cavaliere senza macchia, nobile d'animo e cristiano devoto, e probabilmente egli fu combattente valoroso e leale, ma qui siamo di fronte addirittura a una menzogna al papa, qualcosa che non può non indurci a ritenere che quanto meno avesse qualcosa da nascondere. Ma quale disegno poteva avere in testa Geoffroi? Si può pensare che già al momento della sua richiesta al re (1343) Geoffroi de Charny possedesse la Sindone e necessitasse di un luogo di culto, una chiesa, per esporla alla venerazione dei fedeli.[113] A supporto di questo può essere considerato anche il fatto che tale edificio religioso fu costruito in legno, cioè con un materiale che consentì tempi da Guinness dei primati, in meno di quattro mesi. Geoffroi aveva la Sindone da mostrare pubblicamente e poco gli importava che la chiesa costruita fosse assai mediocre.

Ancora una volta però i documenti di quegli anni possono trarre in inganno. Nessuna lettera o bolla papale compresa tra il 1354 e il 1357 parla di una reliquia venerata a Lirey. Come mai? Re Giovanni il Buono confermò le esenzioni fiscali per la collegiata in data 1° ottobre 1353,[114] senza fare parola della Sindone. In due documenti papali (30 gennaio 1354 e 3 agosto 1354),[115] emanati per garantire speciali indulgenze, viene fatta la lista delle reliquie associate alla fondazione della chiesa di Lirey, e non c'è alcuna menzione di qualcosa di simile alla Sindone. Come mai, allora, dopo le bugie e la fretta di Geoffroi de Charny, la Sindone non venne esposta? Che cosa frenò Geoffroi? In una lettera del vescovo di Troyes, Henri Poitiers, scritta due anni dopo, il 28 maggio del 1356, e indirizzata a Geoffroi de Charny I,[116] inviata quindi durante o subito dopo le presunte indagini svolte dal vescovo stesso di cui parla Pierre d'Arcis nel 1389, non si fa ancora riferimento alla Sindone. Anzi, Henri Poitiers si congratula con «Gauffridi de Charneyo» per aver fondato la chiesa di Lirey[117] ma non menziona nessun culto o esposizione della Sindone. Improbabile, perciò, che la controversia di cui parla Pierre d'Arcis nel 1389 sia avvenuta nel periodo tra il 1353 e il 1356, altrimenti il vescovo di Troyes non si sarebbe rivolto così affettuosamente al presunto ideatore di una frode organizzata con l'aiuto di un artista. A questo punto

viene da chiedersi seriamente se Geoffroi de Charny I e sua moglie Jeanne de Vergy abbiano esposto per primi la Sindone, visto che nessun documento ne fornisce la prova risolutiva. Nemmeno nell'ennesima concessione conferita da dodici prelati della corte papale di Avignone, datata 5 giugno 1357, con cui si garantiva un'indulgenza di 40 giorni ai visitatori della chiesa di Lirey, è contenuto un accenno all'esistenza di una simile reliquia in quel luogo. Allora, su quali documenti possiamo basare la certezza che la Sindone venne esposta per la prima volta a Lirey tra il 1353 e il 1356 e che fu proprio Geoffroi de Charny I il primo a possedere e a mostrare la Sindone?

I documenti sono due, ma fondamentali: una bolla papale e un medaglione della metà del XIV secolo (ill. 4). La bolla papale del 6 gennaio del 1390, emanata da Clemente VII, attesta che era stato il padre di questo Geoffroi (il vivente Geoffroi de Charny II) a esporre una figura o rappresentazione del Sudario di Nostro Signore a Lirey.[118] Il medaglione di piombo, ritrovato nella Senna a Parigi – una specie di souvenir che ricevevano i pellegrini in visita alla chiesa di Lirey[119] – riporta incisa la Sindone completamente distesa, così che sono visibili le due figure, quella frontale e quella dorsale. Si tratta della prima rappresentazione nella storia della Sindone di Torino come un lenzuolo con una doppia impronta. Fin qui nulla di nuovo. Nella parte inferiore del medaglione però sono visibili due stemmi, i quali, senza ombra di dubbio, sono quelli di Geoffroi de Charny I (tre piccoli scudi su uno più grande) e quello di Jeanne de Vergy, sua moglie. La Sindone dunque venne esposta per la prima volta pubblicamente tra il 20 giugno del 1353, anno di fondazione della chiesetta di Lirey, e il 1356, quando Geoffroi morì nella battaglia di Poitiers o, al massimo, nel 1357-58, quando Jeanne de Vergy si risposò con Aymon de Genève.[120] Come mai allora in nessuna lettera, dispaccio, bolla o memoriale redatto tra il 1353 e il 1356 si parla della Sindone o di una sua esposizione nella chiesetta di Lirey? Già dopo l'analisi di questi documenti possiamo immaginare cosa successe alla Sindone tra il 1353 e il 1389. Geoffroi de Charny aveva intenzione di esporla in un luogo di culto e nel 1343 dichiarò l'intenzione di costruire una chiesa a Lirey. Nel 1349 mentì in una lettera rivolta al

papa al fine di ottenere alcuni vantaggi fiscali. Dopo l'inaugurazione della chiesetta tutti i documenti rimasti non recano traccia dell'esposizione della Sindone. Tuttavia, il medaglione ritrovato nella Senna testimonia che proprio Geoffroi de Charny e Jeanne de Vergy mostrarono questa reliquia, prima del 1356. La spiegazione a queste apparenti contraddizioni può essere una sola: l'esposizione della Sindone ci fu, ma i proprietari usarono estrema cautela, così che poterono rioccultare il lenzuolo e non esporlo più per una trentina d'anni. Una condotta perlomeno singolare.

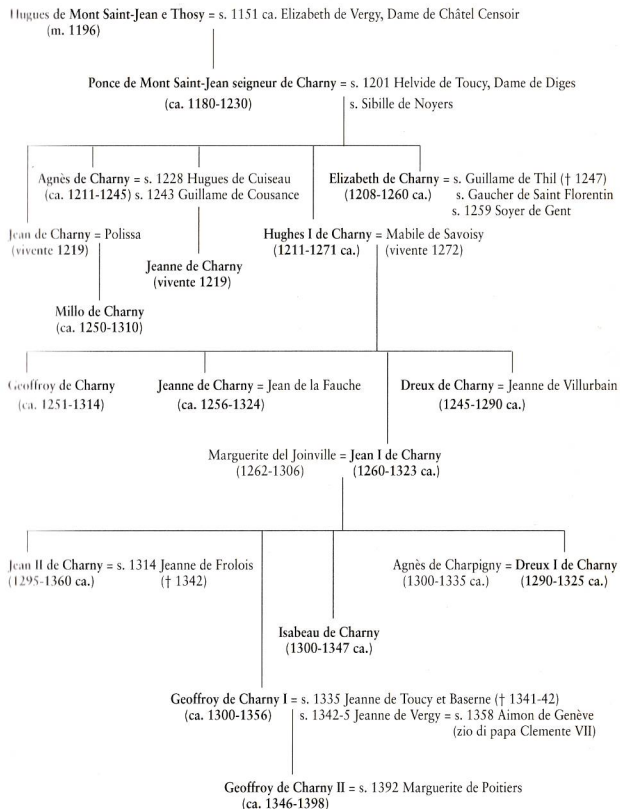
Il figlio, Geoffroi de Charny II, divenne cavaliere come suo padre nel 1362[121] e combatté contro gli inglesi sotto il conte normanno di Tancarville. Nel 1389 Geoffroi era sicuramente benestante e aveva raggiunto uno *status* sociale abbastanza elevato. Difficile che volesse immischiarsi in dispute religiose. Geoffroi II, dietro la pressione del decano della chiesa che aveva bisogno delle offerte dei pellegrini, nel luglio del 1389, cioè, qualche tempo prima del memoriale del vescovo di Troyes Pierre d'Arcis a Clemente VII, chiese e ottenne il permesso dal cardinale De Thury – legato papale alla corte del re di Francia Carlo VI (1380-1422) – di esporre al pubblico la Sindone. In questa sua richiesta Geoffroi, non facendo alcun riferimento alle polemiche suscitate dalla precedente esposizione della Sindone, chiederà l'autorizzazione a esporre una figura (*figure*) o rappresentazione della Sindone di Cristo (*représentation du Suaire Nostre Signeur*), e anche la figlia, Marguerite de Poitiers, vi si riferirà nello stesso modo.[122] Papa Clemente VII nella lettera del 28 luglio 1389 e nella bolla del 6 gennaio 1390 parlerà della Sindone con i termini latini di figura (*figura*), rappresentazione (*representacio*) o dipinto (*pictura*)[123] e obbligherà il decano a riconoscere con *alta et intelligibile voce* che la *figura seu representacio predicta non est verum Sudarium Domini nostri Jesu Christi*.[124] Per il papa dunque, come almeno in pubblico affermava Geoffroi de Charny,[125] la Sindone era solo una rappresentazione. Perché il proprietario della Sindone la definiva una rappresentazione? Che motivi aveva per definirla un falso? Tra l'altro il vescovo Pierre d'Arcis, che era fermamente convinto del falso, si riferiva alla Sindone con gli stessi termini, *figura seu representacione*, utilizzati dal papa e dagli Charny. Come mai i

proprietari della Sindone, Geoffroi de Charny I e II, e Jeanne de Vergy occultarono anziché rivendicare a gran voce il possesso di una delle reliquie più importanti di tutta la religiosità cristiana?[126] Anche il più umile religioso durante il Medioevo reclamava l'autenticità di reliquie assai meno importanti: porzioni di fieno della mangiatoia, denti da latte di Gesù bambino, una parte del suo cordone ombelicale, il mignolo di san Giuseppe.[127] Voglio dire, per molto meno si gridava all'autenticità della reliquia. Allora perché una Sindone unica e irripetibile si doveva far passare come una rappresentazione?[128] Il fatto che nessuno degli Charny abbia mai raccontato come fosse venuto in possesso della Sindone costituisce la prova più evidente che c'era qualcosa da nascondere, una provenienza «scomoda», quella templare, con quanto di apostasia e di rogo essa evocava. Gli Charny preferirono tacere per sempre.

«Questo è il discepolo che rende testimonianza su questi fatti e li ha scritti; e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera.» Così il Vangelo di Giovanni (21,24). Noi, assai più modestamente, abbiamo cercato di fare chiarezza al di là di posizioni preconcette. Non è attraverso la scienza o la storia che si costruisce o si demolisce la fede. Una teoria non è la verità, ma è la spiegazione più probabile dei fatti osservati. Non pretendiamo che la nostra versione rappresenti la verità, semplicemente perché la verità esiste per essere continuamente messa in discussione.

La genealogia di Geoffroy de Charny (1300-1356 ca.)

Note

1

Graal, un «mysterium tremendum»

[1] Cfr. B. Kennedy, *The Secret Tradition in Arthurian Legend*, London 1983.

[2] Cfr. C. Cavendish, *King Arthur and the Grail*, London 1987.

[3] «Immaginiamo. È quello che gli storici sono sempre costretti a fare. ... le tracce ... sono fragili, discontinue. In tempi estremamente remoti, come quelli di cui ci stiamo occupando, sono rarissime. Tra questi pochi sostegni rimane aperta l'incertezza. L'Europa dell'anno Mille dobbiamo dunque immaginarla» (G. Duby, *L'Europa nel Medioevo*, Milano 1988, p. 11).

[4] G. D'Aronco, tuttavia, nel suo saggio *Un romanzo per l'Europa* (in *La Grande Queste du Saint Graal*, Udine 1990, p. 23), sostiene che il termine *graal* fosse presente nella lingua d'oïl come nome comune almeno da una decina di anni prima che se ne servisse Chrétien de Troyes. Una disamina più completa dell'etimologia di Graal verrà affrontata nel paragrafo successivo. Completamente fuorvianti invece le argomentazioni di N.L. Goodrich (*Il Santo Graal*, Milano 1996, pp. 163-69), che associa la reliquia del Santo Sangue di Gesù, conservata nell'abbazia di Fécamp in Francia dall'inizio del XII secolo, con il mito del Graal. In primo luogo nessun religioso o scrittore designò mai il sangue custodito in quella chiesa come «Santo Graal», ma soprattutto di luoghi religiosi in cui si veneravano ampolle che si diceva contenessero il vero sangue di Gesù ce n'erano a centinaia, sia in Oriente che in Occidente.

[5] J. Frappier, *Chrétien de Troyes et le Mythe du Graal*, Paris 1979, p. 16.

[6] Gli studiosi hanno a lungo dibattuto sul periodo nel quale Chrétien de Troyes avrebbe composto il *Perceval*. Gli anni compresi tra il 1181 e il 1190 sono i più probabili allo stato attuale delle cose. Si sa, infatti, che Filippo d'Alsazia (presso il quale Chrétien lavorò) era solito andare a fare visita a Maria di Champagne alla corte di Troyes tra il 1181 e il 1182, dopo la morte del marito Enrico, nel vano tentativo di portarla all'altare. Da qui si è potuto ipotizzare che lo spostamento di Chrétien de Troyes alla corte

del conte di Fiandra e l'inizio del poema avvennero proprio in quegli anni (J. Frappier, *Chrétien de Troyes*, cit. pp. 49-51). Si veda anche l'introduzione al *Perceval* curata da Alexander Micha, in *I romanzi cortesi di Chrétien de Troyes*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Milano 1994, p. VIII e D. Kelly, *Chrétien de Troyes*, London 1976, p. 120. Riguardo alla vita dello scrittore si possono consultare i seguenti testi: R.S. Loomis, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, New York 1949; J. Frappier, *Chrétien de Troyes*, Paris 1968 (specialmente p. 9 e p. 169); D. Kelly, *The Romances of Chrétien de Troyes*, Lexington 1985; M. Menghetti, *Il Romanzo*, Bologna 1988; A. Micha, *La tradition manuscrite des romans de Chrétien de Troyes*, Genève 1966.

7 A.E. Verhulst, *Note sur une Charte de Thierry d'Alsace, Comte de Flandre*, in *Mélanges offerts à E.R. Labande*, Poitiers 1975, pp. 711-19.

8 Interessante notare la consistenza numerica dei cavalieri templari in Alsazia, i quali ricoprirono un ruolo di primo piano in Terra Santa nel XII e XIII secolo; cfr. M. Veyre, *Présence des Templiers en Alsace*, Strasbourg 1973.

9 Regione della Francia nordorientale; il nome originario era Champaigne, derivato dalla vasta pianura (*campus* in latino) che si estendeva per tutto il territorio. Nel Medioevo fu una contea con capitale Troyes fino a quando non fu annessa alla Francia nel 1314, dopo l'insediamento al trono di Luigi Hatin, conte di Champagne, che assumerà il nome di Luigi X.

10 Per le date e la vita cfr. M. Meade, *Eleanor of Aquitaine*, New York 1977, e R. Pernoud, *Eleonora d'Aquitania*, Milano 1983.

11 M.D. Stanger, *Literary Patronage at Medieval Court of Flanders*, in *French Studies*, 11, 1957, pp. 214-29.

12 Del *Perceval* esistono quattro diverse continuazioni piuttosto lunghe. La prima, del 1200 circa, attribuita a Wauchier de Denain (attribuzione incerta); la seconda, composta sempre attorno al 1200, denominata *Continuazione Perceval* (C.F. Corley, *The second continuation of the old French Perceval*, London 1987); la terza (1205-1215 ca.) attribuita a Manessier (F. Salmeri, *Manessier*, Catania 1984) e la quarta (1225 ca.) che si pensa sia stata redatta da Gerbert de Montreuil. Cfr. Chrétien de Troyes, *Arthurian Romances*, by D.D.R. Owen, Oxford 1985 e *La continuation de Perceval*, éd. par M. Williams et M. Oswald, III, Paris 1922-1975.

13 Uno studioso tedesco, tuttavia, ha ipotizzato che il libro indicato da Chrétien de Troyes come fonte del suo *Perceval*, datogli dal suo protettore il conte Filippo d'Alsazia, fosse in realtà un romanzo composto qualche anno prima da un altro scrittore, tale Robert de Boron (E. Köhler, *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris 1974, pp. 242-52). Questa ipotesi si è rivelata in definitiva debole ed è stata avversata da quasi tutti i ricercatori.

14 T. Nixon, *Catalogue of Manuscripts*, in K. Busby, *The Manuscripts of Chrétien de Troyes*, II, Amsterdam 1993, pp. 1-85.

15 J. Matthews, *Il Graal, la ricerca infinita*, Milano 1995, pp. 9-26. Cfr.

anche il testo di A. Nutt, *Studies on the Legend of the Holy Grail with special reference to the hypothesis of its celtic origin*, London 1888, datato ma molto completo e rigoroso nell'analisi, e G. Goetink, *Peredur: A Study of Welsh Traditions in the Grail Legends*, Cardiff 1975.

16 C. Matthews, *Elements of Celtic Tradition*, London 1989, pp. 12-39. Per una panoramica storica e letteraria cfr. G. Herm, *Il mistero dei Celti*, Milano 1996 e W. Rutherford, *Tradizioni celtiche*, Vicenza 1996.

17 Va tuttavia ricordato che «tali oggetti simbolici con gli stessi poteri magici possono essere trovati in Grecia, per esempio nella Cornucopia, in India, in Egitto, in Russia, in quasi ogni cultura» (J.J. Collins, *Sangraal, The mistery of the Holy Grail*, New York 1996, p. 14). Cfr. anche il seguente studio: J.C. Coyajee, *Iranian and Indian analogues of the Legend of the Holy Grail*, Bombay 1939.

18 *Arthurian Romances*, cit., pp. XI-XVII.

19 C. Rouguet, *Troyes à travers les âges*, Troyes 1983, pp. 41 sgg.

20 C. Bullock-Davies, *Chrétien de Troyes and England*, in *Arthurian Literature*, 1, 1981, pp. 1-61.

21 Componimenti lirico-narrativi d'intonazione mesta, accompagnati dal canto, in voga nel XII e XIII secolo.

22 T.W. Rolleston, *I miti celtici*, Milano 1996, p. 267.

23 J.L. Weston, *From Ritual to Romance*, Cambridge 1920, pp. 68-71.

24 T.W. Rolleston, *I miti celtici*, cit., p. 267.

25 Cfr. *Saghe e leggende celtiche*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Milano 1982, in cui vengono analizzati e tradotti anche i racconti del *Mabinogion*; J. Matthews, *Elements of Arthurian Traditions*, London 1989; J. Flip, *I Celti*, Roma 1996. Lo studio più completo sui celti rimane: AA.VV., *I Celti*, Bompiani, Milano 1991, 794 pagine ampiamente illustrate.

26 Cfr. A. Pauphilet, *Le legs du moyen âge. Etudes de littérature médiévale*, Melun 1950.

27 G. Livet, R. Mousnier, *Storia d'Europa. Il Medioevo*, Milano 1988, II, pp. 218-19.

28 Cfr. H. Bayer, *Gral: die hochmittelalterliche Glaubenskriese im Spiegel der Literatur*, Stuttgart 1983.

29 J. Matthews, *Il Graal, la ricerca infinita*, cit., p. 2. In contrasto con l'affermazione di Matthews i seguenti testi: F. Lazzari, *Mistica e ideologia tra XI e XIII secolo*, Milano-Napoli 1972; L. Genicot, *La spiritualità medievale*, Catania 1958; M. Clévenot, *Nel cuore del Medioevo: XII-XIII secolo*, Roma 1987.

30 J. Campbell, *Myths to Live By*, London 1973, cit. in J. Matthews, *Il Graal, la ricerca infinita*, cit. p. 2.

31 H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamenten*, I, Tübingen 1909, p. 172

[32] Cfr. J. Cohen, *The Origins and Evolution of the Moses Nativity History*, New York 1993. Alcuni biblisti hanno messo in rilievo le incongruenze del testo biblico. Per esempio, se l'esodo durò oltre quarant'anni e «Mosè aveva centoventi anni quando morì» (*Dt* 34,7), Mosè sarebbe stato troppo vecchio per porsi alla guida degli Ebrei verso la Palestina (cfr. W. Bramley, *The Gods of Eden*, London 1989).

[33] E.A. Wallis-Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford 1934, in particolare il cap. *L'esodo dall'Egitto*, pp. 36 sgg. Cfr. anche: J. Breadsted, *Hystory of Egypt*, London 1906; H.S. Noerdlinoer, *Moses and Egypt*, Los Angeles 1956; M. Burber, *Mosè*, Casale Monferrato 1983; H. Cazelles, *Alla ricerca di Mosè*, Brescia 1982; A. Chouraqui, *Mosè*, Genova 1996. Ottimo anche il saggio di Johannes Lehmann, *Mosè l'egiziano*, Milano 1987, nel quale con assoluto rigore filologico si cerca di provare la tesi già da tempo avanzata che Mosè fosse un'eminente personalità egiziana (pp. 7-9). Per quello che riguarda la datazione dell'esodo, essa viene per lo più collocata durante il regno di Ramsete II (1290-1224), penultimo discendente della diciannovesima dinastia (pp. 93-105). Ma, sulla base di una stele del 1220 a.C. che riporta notizia della vittoria ottenuta dagli egiziani contro gli «israeliti» (il termine compare qui per la prima volta) a Canaan, più recentemente si ritiene che Ramsete sia il faraone del tempo della persecuzione e Merenptah (1224-1204) quello dell'esodo (I. Velikovsky, *Ages in Chaos*, New York 1992, pp. 59-77). Per la datazione dell'esodo e la stele di Merenptah si vedano anche l'articolo di M.G. Hasel, *Israel in the Merneptah Stela*, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 296, 1994, pp. 45-61, e D. Daiches, *Moses, Man in Wilderness*, Boston 1991, pp. 61 sgg.

[34] *La leggenda del Santo Graal*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Milano 1995, p. XV. Per un excursus letterario sulle fonti cfr. *Romanzi cortesi*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Milano 1983; *Saghe e leggende celtiche*, cit.; *Merlino incantatore*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Milano 1996; *Saghe e racconti dell'antica Irlanda*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Milano 1993; *Storia di re Artù e dei suoi cavalieri*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Milano 1985; *Storia dei re di Britannia*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Parma 1989.

[35] Di questo lungo poema viene fornita un'ottima versione in *Le leggende del Santo Graal*, basata sul testo di William Roach che ha effettuato la traduzione dal manoscritto catalogato come 12576 nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Su questa traduzione del *Perceval* ci baseremo anche noi. Per i vari manoscritti graaliani si veda l'Appendice al libro di J. Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, Genève 1974.

[36] Anche per questo racconto ci baseremo sulla traduzione della coppia Agrati-Magini, in *La leggenda del Santo Graal*, cit.

[37] Quasi nulla si sa di Robert de Boron. Per approfondimenti si vedano: E. Hoepffner, *L'Estoire dou Graal de Robert de Boron*, Paris 1951, e P. Gallais, *Robert de Boron en Orient*, Genève 1970. Nel romanzo Robert si cita due volte: «meistres Robers dist de Bouron» al verso 3155 e a quello 3461

«messire Roberz de Beron» (*Joseph*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 262). È quasi certo che il nostro scrittore sarebbe stato non un uomo di chiesa, ma un cavaliere (Hoepffner, *L'Estoire*, cit., p. 140). La lingua usata nel romanzo è un franciano-piccardo con alcune inflessioni lessicali prettamente borgognone (Robert de Boron, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, par W.A. Nitze, Paris 1927, pp. 280-81).

[38] *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. XXVIII.

[39] Antica regione storica della Francia settentrionale, delimitò per parecchio tempo un'area geografico-linguistica ben precisa, in cui si parlava un dialetto francese facilmente riconoscibile.

[40] Per questa opera ci siamo serviti della seguente edizione: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, a cura di L. Mancinelli, Torino 1989.

[41] I germanisti non sono sempre d'accordo sulla datazione del *Parzival*. Alcuni lo fanno risalire al 1195 altri al 1220. Sul problema della datazione si veda P. Wapnewsky, *Deutsche Literatur des Mittelaters*, Göttingen 1960, p. 117; M. Wynn, *Wolfram's Parzival*, Frankfurt am Main 1984; D. Kühn, *Der Parzival des Wolframs von Eschenbach*, Frankfurt am Main 1987; K. Gärtner, *Studien zu Wolfram von Eschenbach*, Tübingen 1989.

[42] Nella traduzione in *La leggenda del Santo Graal*, cit.

[43] Ancora ottima l'edizione curata da D. Skells, in *The Romance of Perceval in Prose*, Seattle 1961.

[44] A. Micha, *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, Genève 1987.

[45] Nella traduzione curata da A. Béguin e Y. Bonnefoy, *La Ricerca del Santo Graal*, Roma 1996. Ci sono anche altri tre romanzi sul Graal, di minore importanza, composti tra il 1230 e il 1330, rifacimenti di scarso aiuto ai fini della nostra indagine filologica tra i quali ricordiamo solo *Der Jüngerer Titurel* di Albrecht von Scharfenberg (1270 ca.). Il racconto fu scritto con uno stile assai simile a quello del *Parzival*, tanto che molti studiosi avevano attribuito l'opera a Wolfram von Eschenbach. In proposito cfr.: P. Wapnewski, *Die Lyrik Wolframs von Eschenbach*, München 1972; L.P. Parshall, *The Art of Narration in Wolfram's Parzival and Albrecht's Jüngerer Titurel*, Cambridge 1989; R. Krüger, *Studien zur Rezeption des sogenannten Jüngeren Titurel*, Stuttgart 1986; A.G. Thornton, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte in Albrechts von Scharfenberg Jüngerem Titurel*, Göppingen 1977; D. Huschenbett, *Albrechts Jüngerer Titurel*, München 1979. Esiste un altro testo molto importante: *La Morte Dartur* (T. Malory, *Storia di re Artù e dei suoi cavalieri*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Milano 1985). Frutto di quindici anni di lavoro, raccoglie tante di quelle leggende del ciclo arturiano e le presenta in uno stile talmente straordinario che non stupisce l'enorme successo che ha avuto in ogni tempo. Pubblicato relativamente tardi, nel 1485 – trecento anni dopo le originarie stesure del romanzi di Chrétien e Robert de Boron – non ha valore per la nostra ricerca, tuttavia è questo il libro che consacrò nell'immaginario popolare la storia di re Artù e la ricerca del Santo Graal.

[46] J. e P. Fiebag scrivono che «dal punto di vista della Chiesa, il Graal non

era affatto un oggetto santo che meritasse venerazione» (*The Discovery of the Grail*, London 1992, p. 55).

[47] J.L. Weston, *The Quest of the Holy Grail*, London 1913, pp. 54-55.

[48] J. Evola, *Il mistero del Graal*, Roma 1996, p. 91.

[49] Contrariamente a quanto sostiene N. Currer-Briggs: «Before Chrétien wrote his story of the Grail, the term "Grail" never existed in literature or history» (*Shroud Mafia*, Lewes 1995, p. 67). In realtà, ne abbiamo testimonianza almeno dal 1160 e nella sua variante latina dal 1010 (F. Cardini, *Il Graal*, Firenze 1997, p. 10).

[50] Per un approfondimento dell'etimologia e diffusione del sostantivo *graal* si veda l'ottimo articolo di M. Roques, *«Graal» dans les parlers d'oïl*, in *Romance Philology*, 9, 1955, pp. 196-201.

[51] Per l'interpretazione etimologica del termine si veda F. Cardini, *Il Graal*, cit., pp. 10-11, dove l'autore esclude che il sostantivo *graal* fosse nato con Chrétien.

[52] Nessuna delle prime copie dei manoscritti del *Perceval* ha peculiarità linguistiche piccarde e ciò indica che Chrétien non lasciò mai la Champagne e iniziò il suo racconto a Troyes. Cfr. P. Stirnemann, *Some Champenois Vernacular Manuscripts*, in K. Busby, *The Manuscripts of Chrétien de Troyes*, cit., I, pp. 195-226.

[53] Chrétien de Troyes, *Perceval o Il racconto del Graal*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 53.

[54] Il Graal viene portato da una fanciulla, altre volte da un giovane. In ogni caso, nella processione non compare mai né un sacerdote né una croce che possa conferire al Graal solenne religiosità. Inoltre, originariamente, la sede della cerimonia «appare sempre come un castello, come un palazzo reale fortificato, e mai come una chiesa o un tempio. Solo nei testi più tardi si comincia a parlare di altare, o cappella del Graal, in relazione alla forma più cristianizzata della saga» (J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., p. 141). Vedere anche l'ottimo saggio di M. Roques, *Le Graal de Chrétien et la Demoiselle du Graal*, Lille 1955. Sull'ingresso della fanciulla col Graal si veda M. Roques, *Le Graal de Chrétien et la demoiselle au Graal*, in *Romania*, 76, 1955, pp. 1-27.

[55] Franco Cardini, Introduzione al libro di Evola, *Il mistero del Graal*, cit., p. 17. Il catalano antico *grazal* e il provenzale antico *grasal* significano recipiente, coppa o vaso di legno, terracotta o metallo (E. Jung, M.L. von Franz, *The Grail Legend*, London 1986, pp. 28-29, p. 116).

[56] «Gradalis vel gradale gallice dicitur scutella lata et aliquantulum profunda, in qua preciosæ dapes divitibus solent apponi gradatim, unus morsellus post alium in diversis ordinibus. Dicitur et vulgari nominale graalz, quia grata et acceptabilis est ... quia forte argenta est vel de alia preciosa materia» (*Patrologia latina*, accurante J.P. Migne, CCXXI, Paris 1844-1864, CCXII, 814-15).

[57] G. Armstrong, *The Scene of the Blood Drops on the Snow*, in *Kentucky Romance Quarterly*, 19, 1972, pp. 127-47.

[58] U.T. Holmes, *A New Interpretation of Chrétien's «Conte du Graal»*, in *Studies in the Romance Languages and Literatures*, 8, 1948, p. 36.

[59] H. Teutschmann, *Der Gral*, Dornach 1984, pp. 33 sgg.

[60] J. Matthews, *Il Graal, la ricerca infinita*, cit., p. 69.

[61] T. Nixon, *Catalogue Manuscripts*, cit., p. 29.

[62] Wolfram scrisse che a raccontargli la storia del Graal fu un certo «Kyot il provenzale» (Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, cit., p. 308). In realtà il poeta Guiot veniva chiamato di «Provis» o di «Pruvìs», perché era nato a Provins, nella Champagne, e non aveva nulla a che fare con la Provenza.

[63] *Perceval*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 102.

[64] M. Roques, *«Graal» dans les parlers d'oïl*, cit., p. 200.

[65] J. Frappier, *Chrétien de Troyes*, cit., p. 8. Alcuni autori hanno perciò voluto identificare il Graal di Chrétien con la pisside della liturgia cattolica, un vaso coperto contenente «il corpo di Cristo». Cfr. anche J. Bednar, *La spiritualité et le symbolisme dans les oeuvres de Chrétien de Troyes*, cit., pp. 66 sgg.

[66] E. Baumgartner, *Les scènes du Graal et leur illustration dans les manuscrits du «Conte du Graal» et des «Continuations»*, in K. Busby, *The Manuscripts of Chrétien de Troyes*, I, Amsterdam 1993, p. 495. Non va dimenticato anche che in molti racconti il giorno dell'apparizione o del rito del Graal era il venerdì santo, quando Gesù morì in croce e fu sepolto.

[67] *Ibid.*, p. 498.

[68] *Joseph*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 252.

[69] G. Agrati e M.L. Magini, *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 252, nota 1.

[70] *Joseph*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., pp. 214-15.

[71] Questo elemento esclude definitivamente l'ipotesi sostenuta da alcuni ricercatori che il *Joseph* di Robert de Boron fosse stato la fonte d'ispirazione del *Perceval* di Chrétien de Troyes. Infatti, se il narratore champenois avesse conosciuto il romanzo di Robert, in cui «il Santo Vaso» viene esplicitamente chiamato «Santo Graal», non avrebbe certamente utilizzato un nome comune per designare l'oggetto in questione (E. Köhler, *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, cit., pp. 242-52).

[72] P. Gallais, *Robert de Boron en Orient*, cit., pp. 316-17.

[73] E. von Dobschütz, *Joseph von Arimathia*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 23, 1902, pp. 4-17.

[74] Per questi testi cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, I, Torino 1971, pp. 519 sgg. Nella *Guarigione di Tiberio*, per esempio, l'imperatore romano viene miracolosamente guarito dal «Santo Volto» portatogli dalla Veronica.

[75] *Joseph d'Arimathie*, v. 3336 e vv. 929-36.

[76] Per il carattere esoterico del *Joseph* di Robert de Boron si veda il secondo capitolo, *I segreti del Graal*, dell'ottimo saggio: F. Zambon, *Robert de Boron e i segreti del Graal*, Firenze 1984, pp. 41-77.

[77] Sappiamo tuttavia che fu suddito e probabilmente anche amico di Poppo I di Wertheim, conte della Bassa Franconia, citato al verso 184 del *Parzival*: «Il mio signore, conte di Wertheim, malvolentieri si sarebbe trovato al soldo di colà» (Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, cit., p. 126).

[78] H. Nauman, *Wolfram von Eschenbach*, Frankfurt 1943, p. 13.

[79] I confini amministrativi sono cambiati spesso ma in quel periodo Provins era nella Champagne.

[80] *La Bible*, vv. 632-51, 1793-94, p. XIII, in *Les Œuvres de Guiot de Provins*, éd. par J. Orr, Manchester 1915.

[81] *La Bible*, vv. 1695-1788, in *Les Œuvres de Guiot de Provins*, cit., p. XXII.

[82] È lo stesso Guiot a dirlo: «Et de l'emperor Ferri / vos puis je dire, que je vi / qu'il tint une cort a Maence / iceu saichiez vos sens doutance / c'onques la paroille ne fut» (*La Bible*, cit. in *Les Œuvres de Guiot de Provins*, cit., p. 18).

[83] Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, cit., p. 161.

[84] *Ibid.*, pp. 318-19.

[85] Per un chiarimento di questa traduzione si veda G. Hancock, *Il mistero del Sacro Graal*, Milano 1996, p. 65.

[86] Lo studioso F. Ranke (*Zur Symbolik des Grals bei Wolfram*, in *Trivium*, 41, 1946, pp. 22-29) esclude che Wolfram non conoscesse il termine latino *lapis* e sostiene che abbia volutamente distorto la parola per suggerire l'idea della caduta (*lapsus*) della pietra dal cielo. Per concludere questa carrellata di interpretazioni, citiamo anche quella di H. Sperber (*Parzival*, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 87, 1956-57, pp. 270 sgg.), il quale ritiene che il *lapisit* del *Parzival* sia da riferire alla parola *absist*, ossia l'*absite exilliés*, la pietra assegnata agli angeli rimasti neutrali.

[87] P. Ponsoye, *L'Islam e il Graal*, Milano 1989, pp. 55-113.

[88] G. Weber, *Wolfram von Eschenbach. Seine dichterische und geistesgeschichtliche Bedeutung*, Frankfurt 1928, p. 31.

[89] J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., p. 83.

[90] Cfr. R.S. Loomis, *The Grail. From Celtic Myth to Christian Symbol*, cit.

[91] Cfr. D.D.R. Owen, *The Evolution of the Grail Legend*, Edinburgh 1968.

[92] *Les Romans du Graal dans la littérature des XII^e^ et XIII^e^ siècles*, éd. par C.N.R.S., Paris 1956, p. 19. Va detto tuttavia che il *Parzival* di Wolfram e il *Joseph* di Robert rielaborano molti episodi già narrati nel racconto di Chrétien.

[93] *La leggenda del Santo Graal*, cit., II, p. V. Altri medievalisti arrivano a

datarlo verso il 1220. Per un approfondimento cfr. K. Burdach, *Der Graal*, Darmstadt 1974.

[94] M. Baigent, R. Leigh, H. Lincoln, *Il Santo Graal*, Milano 1982, p. 308.

[95] J. Matthews, *Il Graal, la ricerca infinita*, cit., p. 32.

[96] *La leggenda del Santo Graal*, cit., II, p. VIII.

[97] R. Barber, *The Knight and Chivalry*, Ipswich 1974, p. 126. Parleremo più approfonditamente nel prossimo capitolo della storia dei cavalieri templari.

[98] *Perlesvaus*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 357.

[99] M. Baigent, R. Leigh, H. Lincoln, *Il Santo Graal*, cit., p. 308; N.L. Goodrich, *Il Santo Graal*, Milano 1996, p. 326; cfr. anche W.A. Nitze, *The Old French Grail Romance «Perlesvaus»: A Study of its Principal Sources*, Baltimore 1902.

[100] *Perlesvaus*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 357.

[101] *Ibid.*, p. 359.

[102] M. Baigent, R. Leigh, H. Lincoln, *Il Santo Graal*, cit., p. 311.

[103] *Perlesvaus*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 451.

[104] *Ibid.*, p. 451.

[105] P. Gallais, *Robert de Boron en Orient*, cit., pp. 316-17.

[106] *Joseph*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 261.

[107] «Vaus d'Avaron» nel testo originale.

[108] Per uno studio approfondito sull'Avalon celtico cfr. J. Rhys, *Studies in the Arthurian Legend*, London 1966.

[109] Cfr. *Saghe e leggende celtiche*, cit.

[110] F. Lot, *Glastonbury et Avalon*, in *Romania*, 27, 1898, pp. 529-73. Avalon deriva da *Annwn*, il termine che designava il mondo celtico dei trapassati. Secondo la tradizione l'entrata all'*Annwn* era Glastonbury Tor, nel Somerset, una collina circondata da terre paludose, che ai tempi di re Artù – dice la leggenda – era un'isola. Oltre al racconto di Robert de Boron, esistevano anche numerose leggende che narravano della prima chiesa cristiana fondata da Giuseppe d'Arimatea a Glastonbury. Si vedano in proposito le ottime ricerche di G. Ashe, *King's Arthur Avalon*, New York 1958, di C. Matthews, *Elements of Celtic Tradition*, cit., e di R.S. Loomis, *Wales and Arthurian Legend*, New York 1927. In due antichi racconti gallesi, *Culhwch and Olwen* e *The Spoils of Annwn* (X secolo ca.), Artù è alla ricerca di un calderone dai poteri sovrannaturali che è stato rubato dall'isola di Avalon. Non si possono ignorare le somiglianze tra il «calderone di Annwn» e il «Graal di Avalon» (G. Philipps, *La ricerca del Santo Graal*, cit., pp. 66-67).

[111] Sul ritrovamento vero o presunto cfr. W.A. Nitze, *The Exhumation of King Arthur at Glastonbury*, in *Speculum*, 9, 1934, pp. 355-61.

[112] Cfr. R.F. Treharne, *The Glastonbury Legends*, London 1969, e M.Z. Bradley, *The Mists of Avalon*, New York 1982.

[113] I monaci dichiararono di avere scoperto una tomba con le ossa di un uomo alto, unitamente ad altre minori e a un ciuffo di capelli biondi. Insieme con i resti si trovava una croce di piombo che, sempre stando ai monaci, recava l'iscrizione: *qui giace il celebre re Artù dell'isola di Avalon.*

[114] J. Marx, *Robert de Boron et Glastonbury*, in *Le Moyen Age*, 59, 1953, pp. 69-89. Per avere un'idea della complessità e diffusione del «fenomeno reliquie» si vedano: J.A.S. Collins de Plancy, *Dizionario critico delle reliquie religiose e delle immagini miracolose*, a cura di V. Piccolo e I. Bellotta, Roma 1982; F. Cardini, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI e XV secolo*, Milano 1991; R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio del medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991; G. Ravasi, *Pellegrini in Terra Santa*, Cinisello Balsamo 1987; R. Oursel, *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Roma 1988.

[115] *Perlesvaus*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 733.

[116] Si vedano i testi già citati di Oursel, Cardini, Collins e Stopani.

[117] Sul problema cfr. W.A. Nitze, *The Exhumation of King Arthur at Glastonbury*, cit., pp. 355-61.

[118] Ne consigliamo due ottime versioni: *Storia dei re di Britannia*, a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Parma 1989, e Geoffrey of Monmouth, *History of the Kings of Britain*, by L. Thorpe, London 1966.

[119] La bibliografia in proposito è sterminata. Citiamo solo alcuni testi per permettere al lettore di orientarsi tra le varie ipotesi: L. Alcock, *Arthur's Britain*, London 1971; C.M. Andronik, *Quest for a King*, New York 1989; G. Ashe, *From Ceasar to Arthur*, London 1960; G. Ashe, *Quest for Arthur's Britain*, London 1987; G. Ashe, *The Discovery of King Arthur*, London 1985; R. Barber, *The Figure of Arthur*, London 1972; H. Dafydd, *Arthur War Lord*, London 1994; T. Godfrey, *The Emperor Arthur*, New York 1967; R. Barber, *King Arthur: King and Legend*, New York 1988; R.W. Dunning, *Arthur the King in the West*, New York 1988; G. Ashe, *Kings and Queens of Early Britain*, London 1982; J. Matthews, *Elements of Arthurian Traditions*, cit.

[120] Cfr. R.S. Loomis, *Arthurian Literature in the Middle Ages: A Collaborative History*, Oxford 1959; M. Perret, *De l'espace à la matérialité du livre. L'espace énonciatif des premiers romans en prose*, in *Poétique*, 50, 1982, pp. 173-82; J. Anglade, *Anthologie des Troubadors*, Paris 1927; E. Vinaver, *The Rise of the Romance*, Oxford 1971.

[121] Cfr. R.S. Loomis, *The Grail, From Celtic Myth to Christian Symbol*, cit., pp. 171-98.

[122] W.W. Newel, *William of Malmesbury on the Antiquity of Glastonbury, with Special Reference to the Equation of Glastonbury and Avalon*, in *Pubblications of Modern Languages of America*, 18, 1903, pp. 459-512.

[123] R.S. Loomis, *The Grail, From Celtic Myth to Christian Symbol*, cit., pp. 221 sgg.

[124] *La ricerca del Santo Graal*, cit., p. 24.

[125] J. Matthews, *Il Graal, la ricerca infinita*, cit., p. 77.

[126] *La ricerca del Santo Graal*, cit., p. 21. Cfr. anche J. Chauvet, *La queste du Saint Graal*, Paris 1988. Bernardo entrò in convento nel 1112 a Cîteaux, per poi fondare, nel 1115, all'età di venticinque anni, il monastero di Clairvaux. Per un excursus completo su Bernardo cfr.: AA.VV., *Opere di san Bernardo*, Milano 1984; J. Leclercq, *Saint Bernard de Clairvaux. Les combats de Dieu*, Paris 1981; G. Duby, *San Bernardo e l'arte cistercense*, Torino 1982; E. Vacandard, *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, Paris 1895, datato ma esauriente.

[127] J. Robin, *Le royaume du Graal*, Paris 1992, p. 279.

[128] E. Gilson, *La mystique de la grâce dans «La Queste du Saint Graal»*, in *Les idées et les lettres*, Paris 1955, pp. 59-91.

[129] G. Livet, R. Mousnier, *Storia d'Europa. Il Medioevo*, cit., pp. 200-01.

[130] *Les Romans du Graal dans la littérature des XII^{e} et XIII^{e} siècles*, cit., pp. 54 sgg.

[131] *La ricerca del Santo Graal*, cit., pp. 36-38.

[132] Davide (1010-970 a.C. ca.). Le date sono tratte dalla Tavola cronologica della *Bibbia di Gerusalemme*, p. 2664. Dopo la morte di Saul «Vennero tutte le tribù d'Israele da Davide in Ebron ... ed essi unsero Davide re sopra Israele. Davide aveva trent'anni quando fu fatto re e regnò quarant'anni» (*2Sam* 5,1-5).

[133] In realtà, fu Saul il primo re d'Israele. Tuttavia, sarà suo genero Davide a spezzare l'egemonia politica dei Filistei e ad annettere quel che rimaneva dei frammentati regni cananei, tra cui la Gerusalemme dei Gebusei, a sconfiggere gli Ammoniti e gli Aramei e a imporre pesanti tributi alle tribù a est del Giordano, l'odierna Siria. Per questo, dal punto di vista storiografico, Davide viene considerato il primo vero re d'Israele. Cfr. J. Lange, *David, il re*, in *Archeo monografie*, 3, 1996, pp. 6-12.

[134] Salomone (970-931 a.C. ca.). Le notizie storiche più importanti su questo famoso re israelita le apprendiamo dall'Antico Testamento. Egli viene, tra le tante cose, ricordato anche per la costruzione del Tempio (966-959 a.C. ca.) nel quale verrà posta l'Arca dell'Alleanza. «Alla costruzione del tempio del Signore fu dato inizio nell'anno quattrocentottanta dopo l'uscita degli Israeliti dal paese d'Egitto, l'anno quarto del regno di Salomone su Israele» (*1Re* 6,1). «Salomone lo edificò in sette anni» (*1Re* 6,38).

[135] Cfr. *Rm* 1,3; *Mt* 1,1.

[136] *La ricerca del Santo Graal*, cit., p. 74.

[137] *Ibid.*, p. 218.

[138] *Ibid.*, p. 228.

[139] *Ibid.*, p. 230.

[140] Cfr. in proposito A.E. Waite, *The Holy Grail, its Legends and Symbolism*, London 1933, pp. 58 sgg.

[141] J. Markale, *L'Epopée celtique en Bretagne*, Paris 1971, pp. 182-209.

[142] *La leggenda del Santo Graal*, cit., I, p. XXVI; G. Goetinck, *Peredur: A Study of Welsh Traditions in the Grail Legends*, cit., p. 284. Goetinck ritiene che la tradizione orale risalga ad antiche narrazioni provenienti dal nord dell'isola.

[143] Si è ipotizzato che l'autore conoscesse il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, visti i riferimenti a fanciulle e pulzelle nere, che rimanderebbero a Belakane. Se questa teoria fosse fondata, la data di redazione dovrebbe essere circoscritta al terzo decennio del XIII secolo.

[144] G. Goetinck, *Peredur: A Study of Welsh Traditions in the Grail Legends*, cit., pp. 284 sgg.

[145] *Peredur*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., p. 166.

[146] Iacopo da Varazze, *Leggenda aurea*, a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Torino 1995.

[147] Gaetano di Santa Teresa, *Il Catino di smeraldo orientale...*, Genova 1726.

[148] In realtà, anche dopo il Medioevo, si credeva che esso fosse di smeraldo, cfr.: Gaetano di Santa Teresa, *Il Catino di smeraldo orientale...*, cit., pp. 6 sgg.

[149] Iacopo da Varazze, *Leggenda aurea*, cit., pp. 511 sgg.

[150] Il fatto che Iacopo da Varazze sostenga che la sua fonte sono «libri inglesi» sgombera totalmente il campo dai dubbi insinuati da alcuni studiosi, i quali ritenevano che lo scrittore ligure si fosse fatto influenzare da un versione del Vangelo apocrifo denominato *Vangelo di Nicodemo* (o *Atti di Pilato*; L. Moraldi, *Vangeli Apocrifi*, cit., pp. 237-281). Jacopo lo conosceva certamente e difatti lo citò nella sua *Historia longobardica*. Proprio per questo, ossia per la conoscenza del Vangelo apocrifo in questione, l'inserimento voluto dei cosiddetti «libri inglesi» sembra voler conferire a questa fonte un'autorevolezza quasi maggiore rispetto a quella dei Vangeli.

[151] Peredur e Perlesvaus (Galles e Scozia), Perceval (Francia settentrionale), Parzival (Germania e Francia), Parsifal (Germania e Spagna).

2
Quale ruolo ebbero i cavalieri templari?

[1] Lo storico inglese Steven Runciman è, a nostro avviso, il più autorevole studioso nel campo. Cfr. S. Runciman, *Storia delle crociate*, II, Torino 1993. Fondamentali, da un punto di vista più spiccatamente critico: F. Cardini, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma 1993; E. Delacruelle, *L'idée de croisade au Moyen Age*, Torino 1980; E.O. Blake, *The Formation of the «Crusade Idea»*, in *Journal of Ecclesiastical History*, January

1970, pp. 11-31; C. Erdmann, *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton 1977.

[2] Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, cit., p. 318. Cfr. anche W. Schröder, *Die Namen im Parzival und im Titurel Wolframs von Eschenbach*, Berlin 1982.

[3] Cfr. per esempio il *Perlesvaus*, II, cit., pp. 442 sgg. e 732. Il medievalista francese Alain Demurger fa notare che nell'originaria regola dell'Ordine dei templari non si faceva alcun riferimento a una croce rossa: «Questa, portata sulla spalla sinistra al di sopra del cuore, compare sul manto solo nel 1147: il 24 aprile di quell'anno papa Eugenio III, trovandosi in Francia in occasione della partenza della seconda crociata, assisté al capitolo dell'Ordine a Parigi, e qui concesse ai templari il diritto di portare in permanenza la croce» (A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, Milano 1996, pp. 66-67).

[4] Il ripudio della propria fede religiosa durante il periodo dell'Inquisizione era punito dalla Chiesa con la morte.

[5] *Perlesvaus*, in *La leggenda del Santo Graal*, cit., II, p. 564.

[6] I pellegrini si dirigevano prevalentemente verso la Giudea a Gerusalemme o a Betlemme, ma si muovevano anche in direzione della Galilea per visitare Nazareth, Cana o Cafarnao.

[7] Odone di Lagery, che prenderà il nome di Urbano, era stato priore dell'abbazia di Cluny in Francia, dove ebbe la possibilità di parlare con quei religiosi che si occupavano direttamente delle traversie dei pellegrini durante le loro visite nei luoghi di culto. Apprese così che le vie di comunicazione verso l'Asia Minore erano bloccate e che la stessa Terra Santa risultava praticamente inaccessibile ai pellegrini (C. Erdmann, *The Origin of the Idea of Crusade*, cit., pp. 17-49; cfr. N. Ohler, *Vita pericolosa dei pellegrini nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996).

[8] H.E.J. Cowdrey, *Pope Urban II's Preaching of the First Crusade*, in *History*, 55, 1970, pp. 177-88.

[9] S. Runciman, *I crociati alla conquista della Terra Santa*, Casale Monferrato 1996, p. 70.

[10] Se la crociata sia stata indetta esclusivamente per motivi religiosi o se vi fossero anche aspirazioni più materiali è ancora al centro della discussione storiografica. Dai cronisti medievali i crociati furono descritti come santi conquistatori dei luoghi sacri o come ipocriti saccheggiatori, decisi a impiantare in Palestina lucrosi affari. Probabilmente nessuna delle due immagini rappresenta compiutamente ciò che si verificò. I crociati furono mossi da una fede profonda nel cristianesimo, anche se questo non impedì loro di compiere azioni crudeli e deprecabili. Si vedano per esempio le conclusioni di questi due studiosi: E. Silberry, *Criticism of Crusading: 1095-1274*, Oxford 1985; F. Cardini, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, cit.

[11] Per avere un panorama più ampio e dettagliato sulla situazione storica e

sociale alla vigilia e durante le crociate si veda il saggio di C. Cahen, *Oriente e Occidente ai tempi delle crociate*, Bologna 1986.

[12] P. Rousset, *Histoire d'une Idéologie, la Croisade. L'âge de l'homme*, Lausanne 1983, pp. 14-42.

[13] Lo storico arabo Usama ibn Munqidh (1095-1188 ca.), emiro di Shaizar, letterato, cortigiano, cavaliere e politico, il quale passò gran parte della sua vita con i Franchi in Palestina, così definì i crociati: «I Franchi – Dio li mandi in malora! – non c'è virtù umana che apprezzino fuor del valor guerriero, e nessun ha preminenza e alto grado fuori dei cavalieri» (cit. in *Storici arabi delle crociate*, a cura di F. Gabrieli, Torino 1987, p. 73).

[14] G. Livet, R. Mousnier, *Storia d'Europa. Il Medioevo*, vol. II, cit., pp. 167-73.

[15] Fenomeno connesso ai presunti segreti dei templari e ai conseguenti risvolti esoterici è il templarismo. I pochi cavalieri rimasti dopo la soppressione dell'Ordine avrebbero trovato rifugio in diverse parti d'Europa fondando logge massoniche che avrebbero avuto un enorme successo a partire dal '700. Per gli sviluppi dall'Ordine alla massoneria cfr. P. Partner, *I templari*, Torino 1991, pp. 133 sgg.; G Ventura, *Templari e templarismo*, Roma 1996, pp. 17 sgg.

[16] M. Lo Mastro, *Dossier templari*, Firenze 1991, p. 173.

[17] F. Cardini, *I poveri cavalieri di Cristo*, Rimini 1992, p. 113.

[18] Per una descrizione più particolareggiata dell'assalto e successiva conquista della città santa cfr. S. Runciman, *I crociati alla conquista della Terra Santa*, cit., pp. 236-46.

[19] D. Seward, *The Monks of War*, S. Albans 1974, p. 14. Anche gli storici arabi ricordano la ferocia della battaglia per la conquista di Gerusalemme testimoniando, a loro volta, la crudeltà dei cristiani, i quali non risparmiarono nemmeno donne e bambini (cfr. la cronaca dello storico arabo Ibn Al-Athìr, cit. in *Storici arabi delle crociate*, a cura di F. Gabrieli, cit., pp. 12-13).

[20] J.S.C. Riley-Smith, *The Title of Godfrey of Bouillon*, in *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 125, 1979, pp. 83-86.

[21] Alcuni studiosi hanno ipotizzato che i cavalieri fossero più di nove. In M. de Albon, *Cartulaire général de l'Ordre du Temple*, Paris 1913, pp. 2-3, si fa riferimento a un atto templare datato 1125, in cui vengono citati come templari anche un certo Henrico, tale Roberti, Folco d'Angiò e Hugues de la Champagne. Ma anche se il numero dei templari arrivasse a venti, resterebbe inadeguato alla missione loro affidata.

[22] J. Leclercq, *The Renewal of Theology*, in G. Constable et al., *Renaissance and Renewal in the XII Century*, Cambridge 1982, pp. 79-81. I confini della Champagne subirono continui spostamenti durante il Medioevo rispetto alla vicina Borgogna. Per la storia geografico-amministrativa delle due regioni, così strettamente legate alla letteratura graaliana e alla sorte dei templari, cfr. A. Lombatti, *La genealogia di Geoffroi de Charny*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1998, pp. 1-9.

[23] G. Bordonove, *I templari*, Carnago 1994, p. 26.

[24] Payns è una piccola cittadina francese situata a una decina di chilometri dalla capitale della Champagne, Troyes.

[25] A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., p. 21.

[26] M. Barber, *The Origins of the Order of the Temple*, in *Studia Monastica*, 12, 1970, pp. 221-22.

[27] Su questo storico cfr. M.-A. de Bohon, *Un historian des Croisades, Guillaume de Tyr*, in *Jerusalem*, 5, 1912, pp. 49-53 e 86-88; P.W. Edbury, J.G. Rowe, *William of Tyre. Historian of the Latin East*, Cambridge 1988.

[28] Cfr. Fulcherio di Chartres, *Historia Hierosolymitana*, hrsg. von H. Hagenmeyer, Heidelberg 1913.

[29] Le sue cronache furono redatte nel XIII secolo. Cfr. Ernoul, *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, éd. par L. de Mas-Latrie, Paris 1871 e M.R. Morgan, *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*, London 1973.

[30] Cfr. Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche*, éd. par J.-B. Chabod, III, Paris 1963.

[31] Ci furono anche altre testimonianze sui templari seppure molto più tarde: Raimondo d'Agiles, Alberto d'Aix, Matteo Paris, Guglielmo di Nangis e Raoul de Caen. Per le loro opere cfr. M. Lo Mastro, *Dossier templari*, cit., p. 54.

[32] Le citazioni della *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* o *Belli sacri historia* (1175-1185 ca.) di Guglielmo di Tiro sono tratte da: *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, in *Recueil des historiens des Croisades*, I, Paris 1844; William of Tyre, *History and Deeds Done Beyond the Sea*, by E.A. Babcock, A.C. Krey, New York 1986. Cfr. anche R.B.C. Huygens, H.E. Mayer, G. Rosch, *Chronique par Guillaume de Tyr*, Tournai 1986. Le citazioni della *Historia orientalis seu Hierosolymitana* (inizio XIII secolo) di Giacomo di Vitry sono in M. Melville, *Le vie des Templiers*, Paris 1974.

[33] A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., p. 16. Sull'estrema e inspiegabile difficoltà di tracciare gli esordi dei templari cfr.: P. Cousin, *Les débuts de l'Ordre des Templiers et Saint Bernard*, in *Mélanges St. Bernard*, Dijon 1953, pp. 41-53; G. Schnurer, *Zu ersten Organisation der Templer*, in *Historisches Jahrbuch*, 31, 1911, pp. 298-316 e 511-46; J. Leclercq, *Un document sur les débuts des Templiers*, in *Revue d'Histoire de l'Eglise*, 52, 1957, pp. 81-91; M. Barber, *The Origins of the Order of the Temple*, cit., pp. 219-40; S. Rovik, *The Templars in the Holy Land during the XII Century*, Oxford 1986, pp. 9-113.

[34] R. Röhricht, *Regesta Regni Hierosolymitani*, Oeniponti 1893, p. 25, d. 105.

[35] *Ibid.*, pp. 25, d. 106. Si tratta probabilmente del secondo Maestro dell'Ordine, Robert de Craon (1136/7-1149).

[36] Così in latino: «Eodem anno, quidam nobiles viri de equestri ordine, Deo devoti, religiosi et timentes Deum, in manu domini patriarchae, ... ut vias et itinera, maxime ad salutem peregrinorum, contra latronum et incursantium insidias, pro viribus conservarent» (cit. in Guillaume de Tyr, *Historia*, in *Recueil des historiens des Croisades*, cit., I, p. 520).

[37] *Ibid.*, I, p. 520.

[38] *Historia eccl.* 12,29, in *PL*, cit., CLXXXVIII, 690; M.L. Bulst-Thiele, *Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens, 1118/9-1314*, Göttingen 1974, pp. 39-57.

[39] Ipotesi ormai abbandonata, sostenuta da M. Baigent, R. Leigh, H. Lincoln, *Il Santo Graal*, cit., p. 78.

[40] Erano presenti anche san Bernardo, che convocò il concilio proprio nella Champagne, e il legato pontificio cardinale D'Albano, in rappresentanza del papa.

[41] M. Lo Mastro, *Dossier templari*, cit., pp. 21 sgg.

[42] A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., p. 22. Demurger fa sue le conclusioni dello storico tedesco R. Hiestand, *Kardinal Bischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templer Ordens*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 99, 1988.

[43] «Abbiamo saputo che ... prima di partire per Gerusalemme avete fatto voto di entrare nella *militia Christi*», cit. in Ivo di Chartres, *Ep. CCXLV*, in *PL*, cit., CLXII, 251 e in *Epistolae Ivonis Carnotensis Episcopi*, in *Recueil des historiens des Gauls et de la France*, éd. par M. Bouquet, XV, Paris 1738, p. 162.

[44] F. Lundgreen, *Willhelm von Tyrus und der Templer Orden*, Vaduz 1965, pp. 27 sgg.

[45] Cfr. A. Beck, *La fine dei templari*, Casale Monferrato 1996.

[46] Cit. in M. Lo Mastro, *Dossier templari*, cit., p. 37.

[47] Denaro, donazioni, oro e bottini di guerra. Cfr. E. Burman, *The Templars: Knights of God*, Wellingborough 1986, pp. 75-92.

[48] R.C. Schwinges, *Kreuzideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, Stuttgart 1977, pp. 189 sgg. e J.J. Robinson, *Dungeon, Fire and Sword. The Knights Templars in the Crusades*, New York 1991, pp. 41-86.

[49] Cfr. R.B.C. Huygens, *La tradition manuscrite de Guillaume de Tyr*, Spoleto 1964, in cui vengono anche analizzati accuratamente ortografia, interpolazioni successive, coerenza storica nei nove manoscritti esistenti di Guglielmo di Tiro. Cfr. anche R. Grossuet, *Sur un passage obscur de Guillaume de Tyr*, Paris 1939.

[50] Cit. in M. Lo Mastro, *Dossier templari*, cit., p. 38.

[51] Per la successione completa dei re gerosolimitani vedere la Tav. cronol. in A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., p. 318.

[52] André de Montbard è lo zio di Bernardo di Clairvaux, fratello della madre del santo, Aleth de Montbard.

[53] S. Rovick, *The Templars*, cit., Appendix III. Tuttavia, il nome di un cavaliere è dubbio: Goisebertus è menzionato solo nel 1140 (R. Röhricht, *Regesta*, cit., p. 48) mentre nel 1125 compare un tale Robertus (*ibid.*, p. 25).

[54] J. Prawer, *The Settlement of the Latins in Jerusalem*, in *Speculum*, 27, 1952, pp. 493-94.

[55] Più tardi il re consegnò ai nuovi arrivati la sua intera residenza, trasferendosi con il suo *entourage* in un altro edificio sito accanto alla Torre di David.

[56] Così narra lo storico arabo Usama ibn Munqidh: «Quando visitai Gerusalemme io solevo entrare nella moschea al-Aqsa, al cui fianco c'è un piccolo oratorio, di cui i Franchi avevan fatto una chiesa. Quando dunque entravo nella moschea al-Aqsa, dove erano insediati i miei amici templari, essi mi mettevano a disposizione un piccolo oratorio» (*Storici arabi delle crociate*, cit., p. 79).

[57] «Alla costruzione del tempio del Signore fu dato inizio nell'anno 480 dopo l'uscita degli Israeliti dal paese d'Egitto, l'anno quarto del regno di Salomone su Israele» (966 ca.), in *1Re* 6,1. «Salomone lo edificò in sette anni» (959 ca.), in *1Re* 6,38. Il Tempio fu costruito per custodirvi l'Arca dell'Alleanza contenente le Tavole della Legge. Cfr. G. Hancock, *Il mistero del Sacro Graal*, cit., pp. 243 sgg.

[58] S. Runciman, *Storie delle crociate*, II, cit., pp. 159 sgg. Cfr. anche, H. Nicholson, *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights*, Leicester 1993.

[59] I templari non erano solo dei cavalieri. Essi infatti fin dall'inizio pronunciarono i voti di castità, povertà e obbedienza nelle mani dell'arcivescovo di Gerusalemme osservando la regola agostiniana (M. Lo Mastro, *Dossier templari*, cit., p. 20).

[60] Citerò a mano a mano la bibliografia in proposito, ricordando ora solo i due libri forse più noti di questo filone. Il primo è quello di R. Ambelain, *Il segreto dei templari*, Roma 1975, nel quale l'autore sostiene che la fine di questi cavalieri sia legata a un segreto da loro scoperto a Gerusalemme: Gesù non sarebbe stato il figlio di Giuseppe, ma di Giuda il Galileo, uno zelota ribelle di cui si hanno notizie come capo di una rivolta antiromana scoppiata nel 6 a.C. Gesù, inoltre, non sarebbe stato ucciso in quanto messia per un crimine religioso, bensì per sedizione contro Roma. Torneremo più diffusamente anche su questo tema nel prossimo capitolo. L'altro saggio è quello di G. Hancock, *Il mistero del Sacro Graal*, cit.

[61] G. Delaforge, *The Templar Tradition in the Age of Aquarius*, Vermont 1987, p. 65.

[62] London 1992, tradotto in italiano: *Il mistero del Sacro Graal*, cit.

[63] M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple: The Discovery of Ancient Jerusalem*, New York 1985, p. 347, cit. in G. Hancock, *Il mistero del Sacro Graal*, cit., pp. 87-88.

[64] Paris 1966, tradotto in italiano: L. Charpentier, *I misteri della cattedrale di Chartres*, Torino 1972.

[65] A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., p. 56.

[66] *Itinera Hierosolymitana*, éd par T. Tobler, A. Molinier, II, Genève 1879, pp. 247-77; A. Grabois, *Le pèlerin occidental en Terre Sainte à l'époque des croisades et ses réalités: la relation de pèlerinage de Jean de Würtzbourg*, in *Mélanges offerts à E.R. Labande*, Poitiers 1975, pp. 367-76.

[67] V. Carrière, *Les débuts de l'Ordre du Temple en France*, in *Le Moyen Age*, 27, 1914, p. 315; E. Burman, *The Templars: Knights of God*, cit., p. 21.

[68] M. Barber, *The Grand Masters of the Order of the Temple*, Nottingham 1968, pp. 4-6.

[69] Cit. in A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., p. 102.

[70] È anche l'opinione di Steven Runciman.

[71] J.J. Robinson, *Born in Blood*, London 1990, p. 66.

[72] *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica sive historia de duabus civitatibus*, hrsg. von A. Hofmeister, Hannover 1912, pp. 320-21.

[73] G.F. Moore, *Storia delle religioni*, II, Milano 1990, p. 252; A. Legner, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, special. pp. 1-9.

[74] Come per l'anno di fondazione dei templari, Demurger attinge allo storico tedesco R. Hiestand, *Kardinal Bischof Matthäus von Albano...*, cit., il quale sostiene che il Concilio di Troyes si svolse non il 13 gennaio 1128, bensì il 13 gennaio 1129.

[75] M. Lo Mastro, *Dossier templari*, cit., p. 21.

[76] P. Partner, *I templari*, cit., p. 6.

[77] A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., p. 40.

[78] Cfr. G. Schnürer, *Die ursprüngliche Templerregel*, Freiburg 1903; H. De Curzon, *La règle du Temple*, Paris 1886; J.M. Upton-Ward, *The Rule of the Templars*, Woodbridge 1992 e L. Dailliez, *La règle des Templiers*, Nice 1977.

[79] Per le loro attività bancarie cfr. E. Burman, *The Templars: Knights of God*, cit., pp. 74 sgg. Cfr. anche, A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., pp. 168-74, e J. Piquet, *Des banquiers au Moyen Age: les Templiers. Etude de leurs operations financières*, Paris 1939.

[80] Queste correnti sono riassunte in M. Lo Mastro, *Dossier templari*, cit., pp. 21-22.

[81] Bernard de Clairvaux, *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*, in *S. Bernardi Opera*, III, a cura di J. Leclercq e E.M. Rochais, Roma 1963, pp. 205-39.

[82] *Ibid.*, pp. 210-31.

[83] M. de Albon, *Cartulaire général de l'Ordre du Temple*, cit., pp. 10-11.

[84] Papa Innocenzo II (1130-1143), monaco e discepolo di Bernardo nell'abbazia di Clairvaux, concesse molto ai templari. La bolla *Militia Dei* (1145) autorizzava l'Ordine a possedere chiese proprie. Speciali guarentigie ed esenzioni fiscali furono accordate dalle bolle del 1198 e 1212 (*Dilecti filii nostri* e *Cum dilectis filiis*) pubblicate da papa Innocenzo III.

[85] P. Partner, *I templari*, cit., p. 11.

[86] Una cartina chiarissima è inserita in L. Charpentier, *I misteri dei templari*, cit., p. 126.

[87] Cfr. M. Bradley, *Holy Grail Across the Atlantic*, New York 1988.

[88] In realtà è ormai accertato, dopo gli ultimi ritrovamenti archeologici di Bruce Bradbury ad Anse aux Meadows (Terranova, Canada), che i Vichinghi sbarcarono nel nuovo continente verso l'anno Mille. F. Durand, *I Vichinghi*, in *Archeo*, 8, 1996, pp. 78-99.

[89] Non tutti i medievalisti sono d'accordo sul numero delle crociate. Riteniamo valida la tesi di Franco Cardini, secondo il quale tra il 1095 e il 1270 si possono individuare almeno otto crociate: 1ª 1095-1099; 2ª 1148-1151; 3ª 1189-1192; 4ª 1202-1204; 5ª 1217-1221; 6ª 1228-1229; 7ª 1248-1254; 8ª 1270 (F. Cardini, *Il vero oltre il mito*, in *Medioevo*, 2, 1997, p. 110).

[90] Su questo periodo della storia dei templari cfr. M.L. Bulst-Thiele, *Sacrae domus militiae Templi hierosolymitani magistri*, cit., pp. 134 sgg.; A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., pp. 102 sgg.

[91] Cfr. A. Beck, *La fine dei templari*, cit.

[92] Queste polemiche sono state ottimamente raccolte in A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, cit., pp. 218-31.

[93] Per uno studio sulla figura storicamente complessa di Filippo IV, cfr. J. Favier, *L'enigma di Filippo il Bello*, Roma 1982.

[94] M. Barber, *The Trial of the Templars*, Cambridge 1978, pp. 45-72. Cfr. anche G. Legman, *The Guilt of the Templars*, New York 1966.

[95] Che la Sindone sia stata esposta proprio tra il 1353 e il 1356 non è del tutto certo. Cfr. qui, cap. 4, e A. Lombatti, *Geoffroi de Charny e la Sindone*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997, pp. 29-50.

[96] Nei documenti dell'Inquisizione il nome di questo templare venne trascritto con il termine latino *Charniaco*, *Charnaio*, *Charneio*. Poiché la stessa parola, nei documenti medievali successivi, è messa anche in relazione al Geoffroi di Lirey, si può ragionevolmente affermare che essi siano appartenuti alla medesima famiglia. Inoltre, nella sua deposizione, il templare Geoffroi de Charny dichiarò di essere stato ricevuto nell'Ordine «apud Stampas» (J. Michelet, *Procès des Templiers*, II, cit., pp. 295-96). *Stampas* corrisponde alla cittadina di Etampes (Seine-et-Oise, arr. Rambouillet), situata a sud di Troyes e quindi vicinissima a Lirey. Due persone con lo stesso cognome – che a quel tempo derivava principalmente dai possedimenti o dai titoli dinastici acquisiti con matrimonio – originarie della stessa area geografica avrebbero dovuto appartenere, anche se non esiste un docu-

mento esplicito in questo senso, alla stessa famiglia. Se non nipote, il Geoffroi de Charny Porte Oriflamme era cugino del templare Geoffroi de Charny. Si veda l'ultimo capitolo. Inoltre in un documento datato 16 febbraio 1310, quindi durante il processo dell'Inquisizione, è citato un templare, tale Millo de Charny («Millo de Charni presbyter Lingonensis», J. Michelet, *Procès des Templiers*, cit., I, p. 73), prete della città di Langres nella Champagne, che dal 1179 era stata annessa al ducato di Borgogna. Quindi sia Millo de Charny sia il padre di Geoffroi de Charny (ca. 1300-1356), Jean de Charny vivente nel 1316, dovevano appartenere alla stessa casata borgognona (cfr. C.N. Genuyt, *Le recueil généalogique des anciennes familles de Langres*, Nanterre 1983).

[97] Crimine punito nel Medioevo con la morte. Si trattava di chi, dopo aver confessato la propria colpa, ritrattava davanti agli inquisitori.

[98] Con Sindone, con la maiuscola, salvo altre indicazioni, indicheremo sempre il lenzuolo conservato a Torino per differenziarlo dalle numerosissime copie che circolavano durante il Medioevo, alcune delle quali sono arrivate fino a noi. Si veda L. Fossati, *Le copie della Sindone*, in *Studi Cattolici*, 260 e 262, 1982), pp. 602-11 e 800-09; e L. Fossati, *Le copie della Sacra Sindone e il loro valore documentario*, in *Sindon*, 3, 1991, pp. 33-56. Del resto è stato ampiamente dimostrato scientificamente lo scarso valore delle altre sindoni. Cfr. L. Fossati, *La Sindone a confronto con le sindoni*, in *Collegamento Pro Sindone*, luglio-agosto 1989, pp. 13-30.

[99] Adunanze di ordini religiosi o cavallereschi, nonché di canonici addetti a una chiesa. Il nome deriva dall'usanza di leggere, nelle suddette riunioni, alcuni passi (capitoli) della Regola. Si trattava di riunioni ufficiali cui, nel caso dei templari, partecipavano le più alte gerarchie dell'Ordine.

[100] Cfr. I. Wilson, *The Turin Shroud*, New York 1978.

[101] Città della Francia (Côte d'Or), situata a sudovest di Digione, vicinissima a Charny.

[102] Durante il processo, il templare Huges de Faure dichiarò che Jacques de Molay era stato eletto con l'imbroglio (M. Barber, *La storia dei templari*, Casale Monferrato 1997, p. 217).

[103] G. Lizerand, *Le Dossier des Templiers*, Paris 1923, pp. 18-19.

[104] Per la controversia sul numero degli arrestati cfr. H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, II, Münster 1907 e M.L. Bulst-Thiele, *Sacrae domus militiae Templi hierosolymitani magistri*, cit.

[105] Per esempio il siniscalco della Champagne Jean de Joinville (ca. 1224-1317) era il suocero di Jean de Charny, fratello del templare Precettore di Normandia Geoffroi de Charny e padre di quel Geoffroi I de Charny (ca. 1300-1356) che avrebbe poi esposto la Sindone a Lirey. La moglie di Geoffroi I de Charny, inoltre, Jeanne de Vergy, era discendente diretta del siniscalco della Borgogna. Per la genealogia dei Vergy: D. Schwennicke, *Europäische Stammtafeln*, Marburg 1980-95, Band XV, *La Bourgogne au Moyen Age*, Marburg 1993, T. 124, 125 e 126

[106] G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, cit., pp. 16-25.

[107] H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, cit., II, pp. 36-49; M. Barber, *Jacques de Molay, the Last Grand Master of the Order of the Temple*, in *Studia Monastica*, 14, 1972, pp. 94-100.

[108] Per ciò che riguarda il processo e le deposizioni rilasciate dai templari agli inquisitori, ho consultato quattro testi, fondamentali per eseguire uno studio esaustivo: G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris 1923; J. Michelet, *Le procès des Templiers*, II, Paris 1841-1851; H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, cit.; K. Schottmüller, *Der Untergang des Templerordens*, II, Berlin 1887; R. Oursel, *Les procès des Templiers*, Paris 1955.

[109] Per l'uso della tortura durante il Medioevo da parte degli inquisitori si veda A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, Torino 1996.

[110] H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, cit., I, p. 222. Geoffroi de Charny fu interrogato dall'Inquisizione il 21 ottobre del 1307 mentre Jacques de Molay il 24 e il 25.

[111] L'orientamento prevalente tra gli storici contemporanei è quello di una cauta equidistanza (Demurger) sia dai sostenitori della colpevolezza dell'ordine (Robinson, Michelet) sia dai sostenitori dell'infondatezza di tutte le accuse (Barber, Finke). Alcune confessioni sembrano essere state pilotate ad arte. Certi per esempio dichiararono di venerare un gatto, tipico simbolo del demonio nell'immaginario collettivo medievale, e in questo caso è ovvio che si tratta di una confessione «voluta» dagli inquisitori.

[112] G. Bordonove, *I templari*, cit., p. 240.

[113] *Ibid.*, p. 194.

[114] J. Michelet, *Procès des Templiers*, I, cit., p. V.

[115] Cfr. J. Favier, *L'enigma di Filippo il Bello*, cit.

[116] M. Barber, *The Trial of the Templars*, cit., pp. 105-08 e 249.

[117] G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, cit., pp. 24-28.

[118] A questo proposito anticipiamo qui quanto verrà trattato nel cap. 4. Lo storico inglese e direttore editoriale della rivista ufficiale della *British Society for the Turin Shroud* Ian Wilson avanzò nel suo libro del 1978 un'ipotesi affascinante sulla Sindone, che oggi è ritenuta assai probabile dalla maggioranza dei sindonologi. Wilson riporta notizie del culto di un'immagine del volto di Gesù a partire dal VI secolo. A Edessa (oggi Urfa in Turchia) si diceva fosse stato portato «il volto di Cristo» per curare un re, Abgar V (13-50 d.C.). Da quel momento l'immagine sarebbe rimasta in quella città per poi venire trasferita nel X secolo a Costantinopoli e sparire durante il saccheggio della città perpetrato dai soldati nel 1204, sul finire della quarta crociata. Tra il IV e XI secolo si registrano resoconti – più o meno contraddittori – circa la venerazione di questa sacra riproduzione del volto di Gesù. Poiché nelle raffigurazioni pittoriche l'immagine è presentata sempre orizzontale, per esempio tenuta in mano da un sacerdote, ed è ragionevolmente anomalo per un ritratto, Wilson ha ipotizzato che l'Im-

magine di Edessa – detta anche *Mandylion* in greco – fosse in realtà proprio la Sindone, ripiegata in quattro così da mostrare solo il volto di Gesù. Così disposta, sarebbe stata messa successivamente dentro una sorta di bacheca il cui coperchio era costituito da un graticcio tenuto insieme da una cornice. Il graticcio fungeva da passe-partout: era ritagliato al centro in modo da profilare l'ovale del volto di Cristo lasciandolo visibile. Forse era di vimini o forse era di stoffa, presentava comunque un motivo a losanghe che ricorre in pressoché tutti i dipinti dell'immagine di Edessa. Premesso che egli come noi sostiene che i templari adorassero la Sindone e che a questo riguardo la nostra ricerca coincide con la sua, riteniamo che sull'autenticità, storia e provenienza del presunto lenzuolo funebre di Cristo lo studioso inglese – e i ricercatori che hanno seguito le sue orme – si siano clamorosamente sbagliati.

119 M. Barber, *The Templars and the Turin Shroud*, in *Shroud Spectrum International*, 6, 1983, p. 18.

120 G. Bordonove, *I templari*, cit., p. 192.

121 A. Beck, *La fine dei templari*, cit., p. 79.

122 «Requisitus, si dictum caput erat aurem, argenteum, vel eneum, vel ligneum, vel de osse aut de quo alio erat, respondit se nescire, quia non multum se appropinquabat, apparebat tamen effigies imaginis faciei humane. Requisitus cujus coloris erat, respondit quod quasi coloris rubei», cit. in J. Michelet, *Procès des Templiers*, cit., I, p. 190.

123 *Ibid.*, II, p. 279.

124 *Ibid.*, I, p. 103.

125 *Ibid.*, I, p. 58.

126 R. Oursel, *Les procès des Templiers*, cit., pp. 300-02; J. Michelet, *Procès des Templiers*, cit., I, pp. 206-07.

127 H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, cit., II, p. 336.

128 Nella diocesi di Meaux, confinante con quella di Troyes.

129 J. Michelet, *Procès des Templiers*, cit., I, pp. 496-503.

130 *Ibid.*, II, p. 364.

131 E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur Christlichen Legende*, Leipzig 1909, pp. 110-14.

132 J. Michelet, *Procès des Templiers*, cit., II, p. 384.

133 *Ibid.*, II, pp. 192-93.

134 Nella deposizione originale si legge «chef ou tête». Currer-Briggs ha fatto notare che in antico francese la parola *chef* aveva due significati: quello tradizionale di testa, ma anche di reliquiario (*The Shroud and the Grail*, cit., p. 91).

135 J. Michelet, *Procès des Templiers*, cit., I, pp. 433-35.

136 *Ibid.*, I, pp. 595-97.

137 *Ibid.*, II, pp. 290 sgg.

138 K. Schottmüller, *Der Untergang des Templerordens*, II, pp. 28-30 e 50 sgg.

139 G. Bordonove, *La tragédie des Templiers*, Paris 1993, pp. 209-10.

140 J. Michelet, *Procès des Templiers*, cit., I, pp. 89-96, 257 e 597; II, pp. 192 sgg.

141 *Ibid.*, II, p. 363.

142 *Ibid.*, II, p. 373.

143 L'Ordine venne ufficialmente sciolto con la bolla pontificia del 22 marzo 1312 *Vox in excelso* e con quelle del 2 maggio *Ad providam* e 6 maggio *Considerantes dudum*. Da ricordare anche un'altra deposizione rilasciata durante il processo in Inghilterra, nella quale si dichiara che i templari non facevano altro che ripetere il Salmo 69,2 alla fine del capitolo: «Dio abbia pietà di noi e ci benedica, su di noi faccia splendere il suo volto». Quale volto? Il volto dell'idolo? Il volto dell'uomo della Sindone? Può darsi (I. Wilson, *The Turin Shroud*, cit., pp. 205-06).

144 Da rifiutare le fantasiose conclusioni di Knight e Lomas (C. Knight, R. Lomas, *La chiave di Hiram*, Milano 1997), i quali nel loro libro sostengono che l'uomo della Sindone sia Jacques de Molay. Contro questa costruzione storica: A. Lombatti, *La parrucca del templare*, in *Avvenire*, 20 agosto 1997, p. 20.

145 La data è stata stabilita in seguito all'esame effettuato da John Gowett con il ^{14}C nel 1987.

146 Fu trovato un bassorilievo nell'abbazia inglese di Denney, nel Norfolk, anch'esso somigliante alla testa dell'uomo della Sindone. L'edificio appartenne ai templari dal 1170 fino alla soppressione dell'Ordine. Si veda J. Tyrer, *A Templar Idol in East Anglia?*, in *NL*, 16, 1988, pp. 8-10.

147 J. McCormack, *Channel Island Churches*, Philmore 1987.

148 McCormack ha messo in rilievo che quel sasso è fatto di un granito durissimo quasi impossibile da lavorare. J. McCormack, *Mandylion Copy on Guernsey?*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 43, 1996, pp. 33-35.

149 Altre ricostruzioni del viaggio della Sindone da Oriente verso Occidente sono riassunte in G.M. Pugno, *La Santa Sindone che si venera a Torino*, Torino 1961. Non è mai stata tenuta in debita considerazione la cospicua presenza di cavalieri e pellegrini champenois alla quarta crociata, i quali portarono indietro numerose reliquie dalla Terra Santa (A. De Barthélemy, *Pèlerins champenois en Palestine 1097-1249*, in *Revue de l'Orient latin*, 2, 1893, pp. 354-80).

150 Regione della Grecia nordoccidentale, confina con l'Albania e si affaccia sul Mar Ionio.

151 P. Rinaldi, *Un documento probante sulla localizzazione in Atene della Santa Sindone dopo il saccheggio di Costantinopoli*, in *La Sindone. Scienza e fede*, Atti del convegno di Bologna 1981, Bologna 1983, pp. 109-13.

[152] Non regge l'ipotesi di parentela tra Isabelle de Ray, antenata di Jeanne de Vergy, prima moglie di Geoffroi de Charny, e Otto de la Roche, come è stato dimostrato da J. Longnon, *Les premiers Ducs d'Athens et leur famille*, in *Journal des Savants*, janvier-mars (1973), e da D. Raffard de Brienne, *La Généalogie d'Othon de la Roche*, in *La Lettre mensuelle du CIELT*, avril 1994, p. 6.

[153] Città della Francia orientale, sul fiume Doubs, a sudest di Digione, capoluogo del Dipartimento del Doubs. Manoscritto MS 846 Bibliothèque de Besançon.

[154] I. Dunod de Charnage, *Histoire de l'Eglise, ville et diocèse de Besançon*, Besançon 1750, I, pp. 173 e 408.

[155] Si vedano alcune raffigurazioni rimaste della sindone di Besançon del XVI e XVII secolo, che mostrano la sola immagine frontale (D. Crispino, *The Shroud of Besançon*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997, pp. 10-24).

[156] Cfr. J. Gauthier, *Notes iconographiques sur le Saint-Suaire de Besançon*, Besançon 1883. Si veda anche C. Foley, *The Besançon Cloth*, in *Sindon*, 1, 1989.

[157] D. Crispino, *The Shroud*, cit., pp. 18-19. Cfr. A. Paleotto, *Considerations on the Wounds of the Lord's Feet, as seen on the Holy Shroud*, in *Shroud Spectrum International*, 9, 1983, pp. 21-25. Una descrizione del Sudario si trova in P. Vignon, *Le linceul du Christ*, Paris 1902.

[158] Cfr. M. Frei, *Nine Years of Palinological Studies*, in *Shroud Spectrum International*, 3, 1982, pp. 3-8 e W. Bulst, *New Problems and Arguments about the Pollen Grains*, in *ibid.*, 17, 1988, pp. 13-29. Tuttavia sono state sollevate numerose perplessità circa il rigore con cui sarebbe stato condotto tale studio (cfr. W.C. McCrone, *Judgement Day for the Turin Shroud*, Chicago 1996, pp. 298-308 e S. Scannerini, R. Caramiello, *Il problema dei pollini*, in *Sindon*, 1, 1989, pp. 107-11).

[159] M. Frei, *Nine Years of Palinological Studies on the Shroud*, cit., pp. 3-7.

[160] Per una maggiore chiarezza nei rapporti di parentela della famiglia Charny si veda la Tavola Genealogica di Geoffroi de Charny, Porte Oriflamme a p. 121.

[161] Cfr. F. Molteni, *Memoria Christi*, Firenze 1996.

[162] Questa particolarissima reliquia viene citata dallo storico bizantino Niceforo Callisto nella sua *Storia Ecclesiastica* XIV, 2.

[163] Le limitazioni furono riassunte nel Canone 62 (H.G. Schroeder, *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*, St. Louis 1937, pp. 236-96).

[164] Sul silenzio degli Charny e sulla provenienza della reliquia cfr. A. Lombatti, *La Sindone*, cit., pp. 37-42.

3

La Sindone e i Vangeli

[1] Per le questioni storiche e storiografiche legate alla presunta prima esposizione della Sindone a Lirey: A. Lombatti, *La Sindone e Geoffroi de Charny*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997, pp. 29-49.

[2] I risultati sono presentati in sintesi nelle Appendici del libro di K.E. Stevenson, G.R. Habermas, *Verdetto sulla Sindone*, Brescia 1982; la bibliografia dello STURP è in I. Wilson, *The Mysterious Shroud*, Garden City 1986. Per la presunta identificazione di due monetine sulle palpebre dell'uomo della Sindone: A. Lombatti, *Doubts concerning the Coins over the Eyes*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 45, 1997, pp. 36-38.

[3] Cfr. S. Bowman, *Radiocarbon Dating*, London 1990.

[4] Per le primissime polemiche cfr. *Il Corriere della Sera* del 14 ottobre 1988, p. 8.

[5] Gli autori dei test pubblicarono un articolo sull'ortodossia dei loro esami: AA.VV., *Radiocarbon Dating of the Turin Shroud*, in *Nature*, 337, 1989, pp. 611-15.

[6] Cfr. A. Adler, *Updating Recent Studies on the Shroud of Turin* in *Archaeological Chemistry*, 625, 1996, pp. 224-28. Cfr. inoltre le perplessità di due sacerdoti, W. Bulst, *Betrug am Turiner Grabtuch*, Frankfurt a.M. 1990 e L. Fossati, *Sindone: in attesa di nuove analisi*, in *Studi Cattolici*, 346, 1989.

[7] Si veda la dichiarazione del custode pontificio della Sindone, cardinal Saldarini, rilasciata nel settembre del 1995, cit. in G. Moretto, *La Sindone. La Guida*, Torino 1996, p. 77. L'ultimo esame scientifico in ordine cronologico è stato quello reso noto in un convegno tenutosi a San Marino nel febbraio del '97 (riassunto da P.G. Liverani, *Sindone, quei duemila anni divisi per tre*, in *Avvenire* del 2 aprile 1997, p. 15) in cui un docente di elettronica nucleare a Milano, Alberto Basso Ricci, ha sostenuto che l'emanazione di energia che ha permesso all'immagine di fissarsi sul telo sindonico avrebbe provocato la «terza armonica», vale a dire la moltiplicazione per tre della data. Quindi, all'età radiocarbonica di 685 anni circa della Sindone, che faceva risalire la Sindone pressappoco al 1300, andavano sottratti i 33 anni di Gesù e si otteneva 651, vale a dire un terzo esatto (651,66) dell'età della Sindone, 1955 anni (dal 33 al 1988).

[8] Nella notte fra il 3 e il 4 dicembre scoppiò un incendio nella sacrestia della Sainte Chapelle di Chambéry. La cassetta d'argento che conteneva la Sindone piegata, arroventata dall'alto calore, si fuse parzialmente e una goccia di metallo perforò il telo. Sul lenzuolo sono oggi ancora visibili i segni delle bruciature e degli aloni lasciati dall'acqua utilizzata dalle suore per spegnere il fuoco. Sui test dei due ricercatori cfr. A. Ivanov, D.A. Kutznetsov, *Biophysical correction to the old textile radiocarbon dating results*,

in *L'identification scientifique de l'homme du Linceul*, Atti del Simposio, Roma 1993, Parigi 1995, pp. 229 sgg.

[9] Si veda l'articolo del direttore della *Radiocarbon Accelerator Unit* presso la Oxford University: R.E.M. Hedges, *A note concerning the application of radiocarbon dating to the Turin Shroud*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997, pp. 1-8, il quale informa che in nessun altro laboratorio è stato possibile riprodurre i risultati che i due scienziati russi sostenevano di aver ottenuto.

[10] Per le ultime datazioni col radiocarbonio cfr. *New Carbon-14 Results Leave Room for Debate*, in *Biblical Archeology Review*, 4, 1995, p. 61, in cui si sostiene possibile un errore di 200 anni al massimo.

[11] La credibilità e la serietà di questo studioso russo è stata fortemente messa in dubbio anche da una rivista solitamente favorevole all'autenticità della Sindone. Si veda I. Wilson, *Russia's Dr. Dimitri Kuznetsov: can he longer be believed?*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 44, 1996, pp. 20-22.

[12] Rivista di studi sulla Sindone pubblicata a New York.

[13] Cfr. *Holy Shroud Guild Newsletter*, novembre 1995.

[14] Vedere l'editoriale I. Wilson, «*Truth?*» *said Pilate* «*What is that*», in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 43, 1996.

[15] V. Pesce Delfino, *L'immagine realizzata con un bassorilievo riscaldato*, in *Il Corriere della Sera*, 14 ottobre 1988, p. 8.

[16] J.P. Jackson, *The Non-Communicative Dr. Kouznetsov*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 43, 1996, pp. 39-40.

[17] Lapidarie ed eloquenti le parole del massimo esperto mondiale di tessili, il professor G. Raes, che analizzò alcuni campioni della Sindone nel 1973 per determinare se il tessuto fosse medievale o del tempo di Cristo: «The type of weave is not particularly distinctive and does not enable us to determine the period in which it was produced», cit. in W.C. McCrone, *Judgement Day for the Turin Shroud*, cit., p. 18.

[18] C'è anche chi sostiene l'ipotesi che l'uomo della Sindone altri non sia che uno sventurato crociato crocifisso dai turchi. Cfr. M. Straiton, *The Man of the Shroud*, in *Catholic Medical Quarterly*, August 1989, pp. 135-43.

[19] Un riassunto abbastanza esaustivo è contenuto nel volume di J. Pelikan, *Jesus Through the Centuries*, New Haven 1985. Cfr. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, New York 1961, pp. 44 sgg.

[20] In ebraico significa mio maestro. Designa il dottore nella legge, preposto alla vita religiosa della comunità ebraica.

[21] M. Smith, *Jesus the Magician*, London 1978, p. 12.

[22] Ci sembra comunque condivisibile l'opinione del biblista americano Henry Turner, il quale afferma che occorrono più prove per screditare un'affermazione contenuta nei Vangeli che per convalidarla (H.E.W. Turner, *Historicity and the Gospel*, New York 1963, p. 70).

[23] Giusto era nativo della Galilea e scrisse una storia dei re giudei che arriva fino ad Agrippa II, nella quale però di Gesù non c'è traccia. Le sue opere sono andate distrutte o perse, ma le conosciamo perché citate nel IX secolo dal patriarca di Costantinopoli, Fozio. Filone nacque prima dell'inizio dell'era cristiana e morì dopo la crocifissione di Gesù. Egli viveva vicino a Gerusalemme quando i Magi fecero visita a Cristo e quando Erode ordinò il massacro dei bambini sotto i due anni d'età. Era sempre lì, quando Gesù fece la sua entrata trionfale a Gerusalemme; era ancora lì quando fu crocifisso e quando numerosi testimoni affermarono di averlo visto risorto. Di tutto ciò uno storico come Filone non riferì una sola parola nelle sue cronache del tempo (H. Conzelmann, *Zur Methode der Jesu-Leben-Forschung*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56, 1959, pp. 8 sgg.).

[24] J. Blinzer, *Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testamentes*, Stuttgart 1969, pp. 121 sgg.

[25] Per le date cfr. G. Firpo, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, Brescia 1983 nel quale l'autore, forse un po' artificiosamente, cerca di attenuare l'errore di Luca che colloca la nascita di Gesù durante un censimento indetto da Quirino (6 d.C.). Gli studiosi hanno proposto date che oscillano tra l'11 a.C. e il 6 d.C. per la nascita e tra il 26 e il 36 d.C. per la crocifissione. La realtà è che semplicemente non sappiamo né l'anno di nascita né quello di morte di Gesù. Su Maometto, invece, esistono biografie complete scritte dopo pochi anni dalla sua scomparsa.

[26] Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, a cura di G. Vitucci, Milano 1974.

[27] Dal XVIII al XX libro si parla di Gesù; questi capitoli sono conservati in tre soli manoscritti, il più antico dei quali è il *Codex Ambrosianus* che risale all'XI secolo.

[28] *Antichità giudaiche*, cit., XVIII, 63-64. Le frasi in corsivo si riferiscono alle interpolazioni cristiane successive. C'è un altro passo che si riferisce a Gesù, in XX, 9: «Così riunì i giudici del sinedrio e portò di fronte a loro un uomo chiamato Giacomo, il fratello di Gesù *che viene chiamato il Cristo*, e certi altri».

[29] A. Soggin *I manoscritti del Mar Morto*, La Spezia 1987, p. 112.

[30] S. Pinès, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum*, Jerusalem 1971, p. 14.

[31] *Ibid.*, pp. 14 sgg.

[32] Apparteneva alla chiesa greca e alessandrina; è considerato un Padre della Chiesa anche se è stato a volte accusato di essere caduto in alcuni errori dogmatici.

[33] *Contro Celso*, I, 47. Cfr. Origene, *I principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, a cura di M. Simonetti, Firenze 1975.

[34] E.P. Sanders, *Gesù*, cit., p. 53.

[35] Cfr. Talmud Babil., *Sanhedrin* 43a e 67a; *Sabbath* 104b.

Infine Giovanni, l'alunno del Signore che riposò sul suo petto, pubblicò il Vangelo durante il suo soggiorno a Efeso, in Asia».

[58] Cfr. W.R. Farmer, *The Synoptic Problem*, London and New York 1964.

[59] *Gli apocrifi*, a cura di E. Weidinger, Casale Monferrato 1996, p. 471.

[60] Cfr. M. Prior, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, Sheffield 1989.

[61] Si veda G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1970, pp. 94 sgg. Paolo di Tarso venne giustiziato a Roma verso il 65. Per la cronologia paolina cfr. J. Blank, *Paulus*, München 1982 e J. Becker, *Paolo, l'apostolo dei popoli*, Brescia 1996.

[62] H. Braun, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart 1972, p. 30.

[63] J. Pelikan, *Jesus Through the Centuries*, cit., pp. 38 sgg.

[64] E.P. Sanders, *Gesù*, cit., pp. 62-80.

[65] Dal tedesco *Quelle* = fonte. Sarebbe il libro più antico della cristianità, redatto in aramaico, se non fosse una ricostruzione filologica. Cfr. E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, p. 121.

[66] Cfr. P.P. Joannov, *La legislation imperiale et la christianisation de l'Empire Romain* Roma 1972 e G. Ricciotti, *L'era dei martiri: il Cristianesimo da Diocleziano a Costantino*, Milano 1962.

[67] Cfr. F. Bovon, *The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of Apostles*, in *Harvard Theological Review*, 81, 1988 e D.C. Parker, *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge 1992.

[68] R.W. Funk and The Jesus Seminar, *The Parables of Jesus*, Sonoma 1988, p. 2.

[69] Il Concilio di Nicea nel 325 fu fondamentale per la nascente teologia cristiana. Nel 367 il vescovo Atanasio d'Alessandria compilò un elenco di opere da includere nel Nuovo Testamento. L'elenco fu ratificato dal Concilio di Ippona nel 393 e successivamente da quello di Cartagine nel 397.

[70] Non andiamo oltre altrimenti la nostra ricerca rischierebbe di diventare un saggio di studi neotestamentari. Citiamo però un ultimo episodio, relativo non a interpolazioni ma a censure. Si tratta di una lettera scritta da uno dei primi Padri della Chiesa, Clemente di Alessandria (150-216 ca.), indirizzata a un certo Teodoro, scoperta da Morton Smith, docente della Columbia University, nel 1958 nel monastero di Mar Saba, nei pressi di Gerusalemme. In questa lettera si fa riferimento a una parte del Vangelo di Marco, che doveva venire soppressa, visto che si prestava a interpretazioni di tipo gnostico. Il passo è quello della resurrezione di Lazzaro, episodio citato dal solo autore del Vangelo di Giovanni. Gli esegeti si erano chiesti per anni come mai il miracolo più eclatante compiuto da Gesù – vale a dire la resurrezione di un morto – apparisse solo nella narrazione di un evangelista. Ora sappiamo che esso dovrebbe essere stato presente anche in Marco (cfr. M. Smith, *Il Vangelo segreto*, Milano 1977).

[71] Cfr. *Mc* 5,1-20. D. Cuppitt, *The Debate about Christ*, London 1979, pp. 41 sgg.

[72] Cfr. A. Soggin, *I manoscritti del Mar Morto*, La Spezia 1988, e G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, London 1994.

[73] Non tutti sono d'accordo su questa data: cfr. M. Baigent, R. Leigh, *I misteri del Mar Morto*, Milano 1997 e R.H. Eisenman, M. Wise, *Manoscritti segreti di Qumran*, Casale Monferrato 1994.

[74] In realtà non c'è univocità di vedute neppure su questo punto. Cfr. R. Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumrân. A New Hypothesis of Qumrân Origins*, Leiden 1983.

[75] Anche i cristiani abbandonarono la città con gli ebrei verso il 66 d.C. (C. Roberts, *Manuscripts, Society and Beliefs in Early Christian Egypt*, London 1979, pp. 26 sgg.).

[76] Cfr. C.F. Burney, *The Aramaic Tradition of the Fourth Gospel*, Oxford 1922 e A.T. Olmstead, *Jesus in the Light of History*, New York 1942.

[77] La legge o dottrina. Denominazione ebraica del Pentateuco che comprende *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*.

[78] *Gv* 9,7.

[79] *Gv* 19,13.

[80] Cfr. C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963. Ravasi ritiene che il Vangelo di Giovanni risalga a una narrazione aramaica anteriore al 70 d.C. (G. Ravasi, *La Buona Novella*, cit., p. 100). Cfr. anche, J.A.T. Robinson, *The Priority of John*, London 1985.

[81] La questione esegetica della morte e crocifissione viene trattata in maniera esaustiva dal biblista cattolico R.E. Brown, *The Death of the Messiah*, II, New York 1992, opera monumentale di oltre 1600 pagine.

[82] J. Blinzer, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1969, pp. 100 sgg.

[83] Gli esami astronomici condotti dall'Istituto di Calcolo di Berlino sono riassunti nell'appendice a J. Blinzer, *Der Prozess Jesu*, cit., pp. 107 sgg.

[84] I più autorevoli biblisti hanno rigettato completamente le fantasiose ipotesi formulate dal papirologo tedesco Carsten Peter Thiede, il quale ritiene che gli autori di Marco e Matteo furono testimoni oculari degli avvenimenti. Si veda l'ottima raccolta di saggi curata da Flavio Della Vecchia, *Ridatare i Vangeli?*, Brescia 1997, pp. 83-178.

[85] Cfr. l'ottimo saggio di M. Hengel, *Crucifixion*, London 1988.

[86] O. Cullmann, *Gesù e i rivoluzionari dei suoi tempi*, Brescia 1980, pp. 60-61. Cullmann ritiene che la prova più evidente stia nell'iscrizione del *titulus*, sul quale veniva specificato il motivo della condanna. Svetonio (*Caligula*, XXXII e *Domiziano*, X) ed Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica*, V,1.44) sottolineano che specificare la motivazione della messa a morte era assolutamente obbligatorio. Perciò il *titulus* fatto apporre da Pilato, recante «Gesù Nazareno Re dei Giudei», non va interpretato in chiave ironica.

[87] Né ci furono processi per Giacomo (cit. in *Mc* 6,3), il fratello di Gesù

che, come ricorda Clemente di Alessandria nelle *Hypotyposes* 2, 1.4-5, fu gettato dal pinnacolo del Tempio e finito a bastonate.

[88] J. Kloppenborg, *The Formation of Q*, Philadelphia 1987, pp. 85-87. Cfr. anche D. Seeley, *Jesus Death in Q*, in *New Testament Studies*, 38, 1992, pp. 222-34.

[89] S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1697, p. 16 e C.H. Dodd, *Historical Tradition*, cit., p. 423.

[90] Anche se gli studi del dottor F. Zugibe, *Two Questions about Crucifixion*, in *Biblical Review*, 5, 1989, pp. 35-43, proverebbero che la morte in croce non sarebbe dovuta all'asfissia, bensì allo shock ipovolemico causato dal trauma della crocifissione.

[91] Riguardo alle varie ipotesi circa la formazione della Sindone cfr. L.A. Schwalbe, *Scientific Issues and Shroud Research*, in *Shroud Spectrum International*, 35/36, 1990, pp. 3-4. Da quando Walter McCrone individuò nel tessuto sindonico alcune particelle di ocra color rosso e vermiglio, si avanzò l'ipotesi che la Sindone fosse un dipinto (W. McCrone, *Light Miscroscopical Study of the Turin Shroud II e III*, in *The Microscope*, 28, 1980, pp. 115-28 e 29, 1981, pp. 19-38). Altri esami avrebbero dimostrato che l'immagine sindonica non può essere un dipinto (K.H. Stevenson, G.R. Habermas, *Verdetto sulla Sindone*, cit., pp. 213-222). Numerosi scienziati hanno tentato di riprodurre qualcosa che assomigliasse alla Sindone, ottenendo, tuttavia, solo risultati mediocri (cfr. V. Pesce Delfino, *E l'uomo creò la Sindone*, Bari 1982; J. Nickell, *Inquest on the Shroud of Turin* Buffalo 1983; altre sono riassunte in G. Moretto, *Sindone, la guida*, Torino 1996, pp. 44-58. Vedere anche, non contemplata in Moretto, J.A. de Salvo, *The Image Formation Process of the Shroud of Turin and its Similarities to Volckringer Patterns*, in *Shroud Spectrum International*, 6, 1983, pp. 7-16. Per gli ultimi controversi sviluppi scientifici in merito cfr. anche: W.C. McCrone, *Red ochre and vermillion on Shroud tapes?*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997, pp. 21-28).

[92] Nei sinottici, un certo Simone di Cirene porterà per un tratto la croce al suo posto (*Mc* 15,21; *Mt* 27,32; *Lc* 22,26).

[93] Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, II, 24,4.

[94] H. Cohn, *Trial and Death of Jesus*, New York 1971, pp. 230 sgg.

[95] Si vedano in proposito i seguenti articoli, che si riferiscono allo scheletro di un crocifisso del I secolo d.C. rinvenuto a Giv'at ha-Mivtar, a nordest di Gerusalemme: N. Haas, *Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar*, in *Israel Exploration Journal*, 20, 1970; Y. Yadin, *Epigraphy and Crucifixion*, in *Israel Exploration Journal*, 23, 1973; V. Møller-Christensen, *Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar*, in *Israel Exploration Journal*, 26, 1976. Determinante lo studio di J. Zias, E. Sekeles, *The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar*, in *Israel Exploration Journal*, 35, 1985. Zias e Sekeles ribaltano le convizioni di Haas che furono riprese anche da Ian Wilson: l'uomo ucciso nei pressi di Gerusalemme non fu crocifisso con un solo chiodo per entrambi i piedi, bensì con due

(pp. 22-27). Per una trattazione completa dell'argomento G. Porzolin, *In che modo fu crocifisso l'uomo trovato nell'ossario di Giv'at ha-Mivtar*, in *Approfondimento Sindone*, 2, 1997, pp. 39-47.

[96] Da Giuseppe Flavio sappiamo che a Gerusalemme era diventato difficile trovare il legno (*Guerra giudaica*, V, 12-13, 522-25), tanto che i romani dovevano allontanarsi fino a 15 km dalla città per procurarselo. Perciò è possibile che i soldati, per risparmiare legname, legassero le braccia dei condannati al patibolo, in modo da poterlo riutilizzare, e inchiodassero i piedi al palo (J. Hewitt, *The Use of Nails in the Crucifixion*, in *Harvard Theological Review*, 5, 1932, pp. 29-45).

[97] F.C. Tribbe, *Portrait of Jesus?*, New York 1983, p. 93.

[98] Che Gesù abbia trascorso poco tempo sulla croce rispetto alla media è evidente anche agli evangelisti. Quando Giuseppe d'Arimatea si reca da Pilato per chiedere il corpo di Gesù, il procuratore romano restò meravigliato di quanto fosse stata rapida la morte. Incredulo, interrogò il centurione per avere una conferma (*Mc* 15,44-45).

[99] *Guerra giudaica*, II, 75 e V, 446-51.

[100] A.M. Liberati, *I fuorilegge nell'antica Roma*, in *Archeo*, 1, 1997, pp. 57-87; H. Cohn, *Trial and Death of Jesus*, cit., p. 238.

[101] J. Zias, E. Sekeles, *The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar*, cit., pp. 22-27.

[102] H. Braun, *Jesus*, cit., p. 51.

[103] *Contro Flacco*, 81-84.

[104] G. Ravasi, *La Buona Novella*, cit., p. 185.

[105] Si vedano gli studi di Baima-Bollone riassunti in G. Moretto, *Sindone. La Guida*, cit., p. 48 e S. Scannerini, *Mirra, aloe, pollini e altre tracce*, Torino 1997, pp. 30-38.

[106] *Mc* 16,1, nota.

[107] Questo il commento lapidario del professor Joe Zias, curatore dell'Israel Antiquities Department di Gerusalemme, che negli ultimi trent'anni di attività ha partecipato a quasi tutte le escavazioni archeologiche nella Palestina neotestamentaria: «La Sindone non somiglia affatto a un lenzuolo per avvolgere, sembra piuttosto un panno per ricoprire il corpo davanti e dietro, il che non corrisponde agli antichi costumi funebri ebraici ... Fra gli argomenti a sfavore dell'autenticità della Sindone è determinante a mio parere la totale non considerazione o ignoranza di coloro che la sostengono riguardo ai costumi funebri ebraici» (J. Zias, *Crucifixion in Antiquity and the Question of the Authenticity of the Shroud of Turin. The Anthropological Evidence*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1998, pp. 7-9).

[108] La città di Arimatea, infatti, sembra non esistesse al tempo in cui visse Gesù (7 a.C. - 30 d.C. ca.). Non viene menzionata in nessun documento di quel periodo: Antico Testamento, cartine topografiche romane, Talmud, le opere dello storico ebreo Giuseppe Flavio, il quale descrisse minuziosa-

mente tutti i luoghi della Palestina del I secolo. Di una città denominata Arimatea non c'è traccia. È stato anche ipotizzato che il termine «arimatea» potrebbe essere derivato da una parola di origine ebraica *har'math* «cimitero» (da *har* = buca e *math* = morte), per cui Giuseppe d'Arimatea altri non sarebbe che Giuseppe il becchino (R.W. Funk, *Honest to Jesus*, cit. p. 234).

[109] Giuseppe Flavio racconta di aver visto alcuni suoi parenti crocifissi e di aver chiesto a Tito di poter avere i loro corpi. Tito – secondo quanto narra lo storico ebreo – concesse questo favore a Giuseppe (*Vita*, 75).

[110] Cfr. Svetonio, *Nerone*, XXV.

[111] *Mc* 14,51-52; Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, II, 23,5-6.

[112] Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, III, 7,2,153-54 e IV, 8,11,208.

[113] *Ibid.*, III, 6,2,110-12.

[114] *Atti di Tomaso* 50.

[115] Per il sacerdote e teologo tedesco Joseph Blinzer, gli ebrei fasciavano i cadaveri con numerose bende, non c'erano altre soluzioni. Cfr. J. Blinzer, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal 1952.

[116] Cfr. Eliodoro, *Etiopiche*, IV,8,6, cit. in P.A. Gramaglia, *La Sindone*, cit., p. 554. San Gerolamo, che tradusse il Nuovo Testamento dal greco al latino, usò il verbo *involvere*.

[117] L. Moraldi, *Vangeli apocrifi*, cit., p. 12 e p. 22.

[118] E. Pangels, *Vangeli gnostici*, Milano 1987, p. 21.

[119] *De viris ill.*, II: «Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei».

[120] *Vangelo di Pietro*, VI, 21-24.

[121] *Atti di Pilato*, XII e XV.

[122] *Gli Apocrifi*, a cura di E. Weidinger, cit., pp. 469-78.

[123] Cfr. *In Esaiam*, II,3,23 cit. in P.A. Gramaglia, *Ancora la Sindone*, cit., p. 91.

[124] M.G. Siliato, *Indagine su un antico delitto*, Casale Monferrato 1983, pp. 140 sgg, e M.G. Siliato, *Sindone*, Casale Monferrato 1997, p. 156.

[125] A.E. Harvey, *Companion to the Gospels*, Oxford 1972, p. 220.

4
La controversia sull'Immagine di Edessa

[1] Quella in un codice vaticano, quella serba di Gradac, quella russa di Spas Nereditsa, quella di Skali in Cappadocia, quella di Santa Caterina nel Sinai.

[2] *Historia*, cit., cap. XX, pp. 883-925. In uno dei pochi codici rimasti, tradotti in francese, della *Historia* si legge: «le drap que l'en apele sisne [*sin-*

done] où il fu envelopez» e nell'originale latino Guglielmo parla di *sindonem*.

[3] P. Riant, *Exuviae sacrae costantinopolitanae*, II, Genève 1878, p. 216.

[4] Cfr. Walter Mapes, *De Nugis curialium*, by F. Tupper and M.B. Ogle, London 1924.

[5] Cfr. anche *Atti* 21,24 dove Paolo fa radere il capo di alcuni nazirei per convertirli al cristianesimo.

[6] Una dottissima disquisizione storico-esegetica è stata fornita da P.A. Gramaglia, *La Sindone di Torino*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3, 1988, pp. 559-65. Nella Palestina del I secolo d.C. un individuo che si fosse lasciato crescere i capelli sarebbe stato immediatamente identificato come *nazìr*, un nazireo, cosa inconciliabile con la vita di Gesù. Il voto di nazireato, riassunto in *Numeri* 6,1-21, imponeva l'astensione completa dal vino e da ogni bevanda inebriante, di non tagliarsi i capelli e di non avvicinarsi a un cadavere. Se Gesù avesse avuto le caratteristiche dell'uomo della Sindone, afferma Gramaglia (p. 563), con capelli lunghi non tagliati da almeno un anno, sarebbe stato considerato un nazireo perpetuo, perché nessuno se li lasciava crescere in quel modo. In una delle due parti del Talmud, la Mishnah (ripetizione) *Mishnah*, *Nazìr* 1,1 vengono imposte regole severissime per la cura dei capelli dei *nazìr*: i nazirei dovevano fare attenzione a come pettinarsi, strofinarsi e grattarsi onde evitare di perdere i capelli. Per la polemica sui capelli lunghi nella Palestina al tempo di Gesù cfr. anche J. Blinzler, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal 1952, pp. 7 sgg.

[7] Cfr. anche XX, 87 cit. in K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Tübingen 1928, pp. 361-62.

[8] *Atti di Tomaso*, XI e XXXVIII.

[9] J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, cit., p. 347.

[10] J.D. Crossan, *Gesù*, cit., p. 18.

[11] P.A. Gramaglia, *Ancora la Sindone*, cit., pp. 88-89.

[12] R. Eisler, *Iesus, Basiléus u Basiléusas*, II, Heidelberg 1929-1930, pp. 325-65; Origene, *Contro Celso*, cit., VI,75.

[13] «si inglorius, si ignobilis, si inhonorabilis, meus erit Christus», in *Contro Marcione*, III, 17.

[14] Per lo sviluppo dell'iconografia su Cristo: E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1909, pp. 293-330; A. Grabar, *Christian Iconography. A Study of its Origin*, Princeton 1980.

[15] Cfr. P. Vignon, *Le Saint Suaire de Turin: devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique*, Torino 1978 e A. Whanger, *Polarized Image Overlay technique: a New Image Comparison, Method and its Applications*, in *Applied Optics*, 24, 1985, pp. 766-72. Soprattutto questi due studiosi hanno individuato numerosi punti di contatto tra la raffigurazione

del Cristo Pantocrate, nel monastero di Santa Caterina (Sinai), e il volto dell'uomo della Sindone. Peccato che siano state individuate solo le convergenze e non le dissonanze. La barba, solo per fare un esempio, nel Cristo Pantocrate non è bibartita come nella Sindone. Wilson, per fare un altro esempio, ha sostenuto che un manoscritto ungherese del 1192-95 sia la prova che la Sindone completamente aperta era stata già vista da qualcuno, in quanto in quella raffigurazione Gesù sta per essere avvolto in una sindone completamente nudo e con le mani incrociate sulla zona genitale come nella Sindone. Tuttavia, anche in questo caso, sono state evidenziate solo le assonanze e non le dissonanze.

16 G.-H. Möhr, *Lessico di iconografia cristiana*, Milano 1982, p. 68.

17 Cfr. S. Consoli, *Culto delle immagini e crisi iconoclastica*, Atti del Convegno, Catania 1984, Palermo 1986; V. Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità fino al Cristianesimo*, Napoli 1977.

18 H. Pfeiffer, *L'immagine di Cristo nell'arte*, Roma 1986, pp. 3 sgg.

19 Cfr. L. Bréhier, *L'art chrétien, son développement iconographique*, Paris 1928 e, per l'iconografia cristiana bizantina, l'ottima raccolta di N.H. Abram, *The Glory of Byzantium*, New York 1997.

20 Il carattere assolutamente leggendario di questo racconto viene evidenziato anche da L.J. Tixeront, *Les origines de l'Eglise d'Edesse et la légende d'Abgar*, Paris 1888.

21 Si veda M. von Oppenheim, *Höhleninschrift von Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar*, Berlin 1914.

22 *Storia ecclesiastica*, I, 13-5.

23 Rivide la traduzione del Nuovo Testamento (Vulgata 389-405) adottata ufficialmente dalla Chiesa durante il Concilio di Trento. Si veda E. Bellini, *Su Cristo: il grande dibattito nel IV secolo*, Milano 1978.

24 *Gli Apocrifi*, cit., p. 578.

25 H.J.W. Drijvers, *Edessa und das jüdische Christentum*, in *Vigiliæ Christianæ*, 24, 1970, pp. 4-33.

26 *Gli Apocrifi*, cit., pp. 578-79 e J.P.P. Martin, *Les origines de l'église d'Edesse et des églises syriennes*, Paris 1889.

27 Le prime testimonianze dei panni funebri sono del V secolo: una principessa georgiana e la moglie dell'imperatore di Costantinopoli, Eudocia (438 d.C.), si recarono a Gerusalemme per adorare il sudario di Cristo, anche se non si dice se recasse impressa un'immagine miracolosa.

28 F. Nau, *La Didascalie d'Addaï*, in *La Didascalie des douze Apôtres*, Paris 1912, pp. 232-33.

29 Addai è il nome siriaco per Taddeo. Cfr. W. Cureton, *Ancient Syriac Documents*, Amsterdam 1967; G. Howard, *The Teaching of Addai*, Chico 1981; A. Gelston, *The Eucharistic prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992 e E. von Dobschütz, *Christusbilder*, cit., pp. 102-96. A favore del carattere assolutamente leggendario e antistorico del racconto è anche l'orientalista

H.J.W. Drijvers, il quale sottolinea che l'autore omise le violente polemiche tra gli edesseni pagani e quelli cristiani. Inoltre, puntualizza Drijvers, la trama e il contenuto della *Dottrina di Addai* sono ripresi dalla relazione di Mani col re Sassanid (H.J.W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980, pp. 195-96).

30 «sor salmeh dyeshùᵉ bsammoneh gbayo'» nel testo siriaco cit. in G. Howard, *The Teaching of Addai*, cit., p. 8.

31 Cfr. Egeria, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, a cura di P. Siniscalco e L. Scarampi, Roma 1992.

32 S. Runciman, *Some Remarks on the Image of Edessa*, in *Cambridge Historical Journal*, 3, 1931, p. 241.

33 Joshua the Stylite, *Chronicle*, by W. Wright, Cambridge 1882.

34 Iacobi Edesseni, *Chronicon*, éd. par I.-B. Chabot et A. Vaschalde, in *Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, 92-97, *Scrip. Syri*, 44-48, Louvain 1928.

35 Il santo Mandylion, *To hágion mandýlion* in greco.

36 Cfr. K.-H. Rignell, *A Letter from Jacob of Edessa to John the Stylite of Litarab concerning ecclesiastical canons*, Lund 1979.

37 *Narratio* 15-19, in *Patrologia graeca*, accurante J.P. Migne, CLXVI, Paris 1857-1866, CXIII, 437-44, d'ora in avanti *PG*.

38 A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, London 1985, pp. 116-17.

39 *Guerra Persiana*, II, 12.

40 *Ibid.*, II, 12-26.

41 Cfr. L. Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik*, in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1, 1892.

42 Tutte le date sono soggette a qualche oscillazione cronologica. Si deve ricordare anche che gli anni sono calcolati in base al calendario siriaco.

43 H.J.W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, cit., pp. 9-18 e J.B. Segal, *Edessa*, Oxford 1970, pp. 18 sgg.

44 L'operazione di Wilson e di coloro che lo hanno seguito nel retrodatare i manoscritti al VI secolo non ha alcun fondamento filologico. Per la datazione degli *Acta Thaddei* si veda E. von Dobschütz, *Chriustusbilder*, cit., II, p. 32.

45 Quello di Tomaso, soprattutto, rappresenta un complesso di detti (*logéia*) che sembrano, in alcuni casi, avvicinarsi a Q, ossia la fonte dei sinottici (L. Moraldi, *Vangeli apocrifi*, cit., p. 212-13).

46 P.A. Gramaglia, *Giovanni Skylitzes, il panno di Edessa e le «sindoni»*, in *Approfondimento Sindone*, 2, 1997, p. 8. L'autore sostiene che l'aggettivo, più che «piegato in quattro» significa «quadrato».

47 Cfr. *Lc* 19,8: «se ho frodato qualcuno, restituirò quattro volte tanto». L'autore usa il termine greco *tetraplûn* per indicare «quattro» volte.

48 Cfr. *Historiarum compendium*, in *PG*, CXXXI, 344-52.

[49] Corrispondenza personale con Noel Currer-Briggs dell'8 gennaio 1997.

[50] A. Cameron, *The Sceptic and the Shroud*, corso inaugurale tenuto al King's College, London 29.4.1980.

[51] Sul significato e sull'impiego del termine *mandil* nell'arabo e nel greco come «prestito linguistico integrato»: *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements en arabe*, éd. par A. Fadl, Bagdad 1971, voce *essuie-mains, serviette*, pp. 336-38.

[52] J. Montague Rhodes, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1926, p. 477.

[53] E. von Dobschütz, *Christusbilder*, cit., pp. 142-44.

[54] Beda Venerabilis, *De locis sanctis: Adamani Abbatis Hiliensis*, III, *De locis sanctis: ex relatione Arculfi Episcopi Galli*, X, Bibliothèque Royale de Belgique, cod. 9920-9931, f. 166.

[55] Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre*, a cura di V. Fazzo, Roma 1983, pp. 64-65 e cfr. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III, Berlin 1975.

[56] *De fide orthodoxa*, IV,16 in *PG*, XCIV, 1173.

[57] *De Imaginibus* I, 27 in *PG*, XCIV, 1261.

[58] Cfr. A. Cameron, *Christianity and the rethoric of Empire*, Berkeley 1991.

[59] A. Donini, *Breve storia delle religioni*, Roma 1991, p. 245; *Is* 42,1-4; 50,4-9; 53,12.

[60] Cit. in E. von Dobschütz, *Christusbilder*, cit., pp. 110-14.

[61] J.P. Jackson, *Foldmarks as Historical Record of the Turin Shroud*, in *Shroud Spectrum International*, 11, 1984, pp. 6-30, ha dimostrato che ci sono solo deboli segni di piegature sulla Sindone, visibili soltanto con strumenti in laboratorio. Se l'Immagine di Edessa restò piegata per diversi secoli, le tracce dovrebbero essere più marcate e visibili a occhio nudo.

[62] N. Caldararo, *The Status of Research into the Authenticity of the Shroud*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997, p. 60.

[63] *Annales* 50, in *PG*, CIX, 809-12.

[64] In *PG*, CVIII, 1160.

[65] In *PG*, CIX, 449.

[66] P.A. Gramaglia, *L'uomo della Sindone non è Gesù*, Torino 1978, p. 24.

[67] G. Zaninotto, *Il codice vaticano GR. 511, ff. 143-150v*, cit., p. 18. La traduzione di questo brano è nostra.

[68] Per i preziosi suggerimenti ringrazio il professor Pier Angelo Gramaglia e il professor Vincenzo Longo.

[69] F. Molteni, *Memoria Christi*, cit., p. 80. Per l'interpretazione e la traduzione di Epifanio si veda P.A. Gramaglia, *Ancora la Sindone*, cit., pp. 92-94.

[70] Cit. da Gerolamo, *Ep.*, LI, 9: «velum pendens in foribus eiusdem ecclesiae tinctum atque depictum et habens imaginem quasi Christi».

[71] In *PG*, CXX, 260-61.

[72] J.J. Chifflet, *De linteis supulchralibus Christi Servatoris crisis historica*, Anteverpiae 1624, 153-55.

[73] In *PG*, CXXXIII, 408.

[74] R. Vàri, *Zum historischen Exzerpentenwerke des Kostantinos Porphyrogennetos*, in *Bizantinische Zeitschrift*, 17, 1908, pp. 75-85, in cui l'autore mette in rilievo la valenza funeraria della Sindone, che non ha nulla a che fare con l'Immagine di Edessa.

[75] E. von Dobschütz, *Christusbilder*, cit., p. 134.

[76] *Historia eccl.*, IX, 13, in *PL*, cit., CLXXXVIII, 690.

[77] *Historia eccl.*, III, 9,8: «pretiosum linteum, quo faciei suae sudorum extersit et in quo eiusdem salvatoris imago mirabiliter depicta refulget; quae dominici corporis speciem et quantitatem intuendibus exhibet». Orderico dice che Gesù «si era asciugato il sudore dal volto» con un «lenzuolo» e che su tale lenzuolo era impresso il «corpo del Signore». Il racconto testimonia l'estrema confusione che si faceva nella descrizione delle numerose reliquie di Gesù (tovaglioli, icone, fasce o sindoni) conservate a Costantinopoli.

[78] P. Riant, *Exuvia sacrae costantinopolitanae*, II, Ginevra 1878, p. 211.

[79] P. Riant, *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des Croisades*, Paris 1865, pp. 80-85.

[80] «pars linteaminum quibus crucifixum Christi corpus meruit involvere ... syndon ... Manutergium regi Abgaro a Domini ... Edesse missum, in quo ab ipso Domino sua ... transfigurata est imago.», cit. in P. Riant, *Exuvia sacrae costantinopolitanae*, cit., p. 217.

[81] Una carrellata completa di immagini è riprodotta in I. Wilson, *Holy Faces, Secret Places*, London 1992. Comuni caratteristiche sono l'orizzontalità del dipinto e la testa circondata da un graticcio a losanghe, identico a quello inciso sulla pietra templare dell'isola di Guernsey.

[82] *Otia imperialia*, III, 23, cit. in. A. Dobschütz, *Christusbilder*, cit., pp. 131 sgg. «en tibi dirigo linteum, in quo faciei meae figura et totius corporis mei status continentur ... Traditur autem ex archivis auctoritatis antiquae, quod dominus per linteum candidissimum toto corpore se prostravit, et ita virtute divina non tantum faciei, sed etiam totius corporis dominici speciosissima effigies linteo impressa sit». In un inventario delle reliquie che si conservavano a Costantinopoli, redatto nel 1200 da Antonius di Novgorod, viene ricordato «linteum faciem Christi repraesentans» (P. Riant, *Exuviae*, cit., p. 223).

[83] A. Heisenberg, *Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenus*, Würtzburg 1907, p. 30.

[84] *Ibid.*, p. 32.

[85] P.A. Gramaglia, *La Sindone di Torino*, cit., pp. 548-49, il quale rileva inoltre alcune altre difficoltà sintattiche legate alle errate traduzioni che so-

no state proposte del testo di Nikolaos Mesarites. A. Heisenberg, *Nikolaos Mesarites*, p. 31.

[86] *Sommossa* 14, in A. Heisenberg, *Nicholaos Mesarites*, cit., p. 32.

[87] Gramaglia ricorda un sermone del Mesarites tenuto nel 1207 in occasione della morte del fratello, nel quale, per indicare i panni funebri trovati nel sepolcro, egli utilizza sia *othónai* che *sudária*, confermando così che a Costantinopoli erano custodite diverse reliquie legate ai panni della sepoltura. P.A. Gramaglia, *La Sindone di Torino*, cit., p. 548.

[88] Cfr. A. Pauphilet, *Historiens et chroniqueurs du Moyen Age*, Paris 1986.

[89] L'imperatore in quel momento era Alessio III Angelos che aveva usurpato il trono di Isacco II.

[90] Di questo crociato non si sa molto, cfr. E. Wanner, *Robert de Clari*, Schaffhausen 1901.

[91] Per il racconto di Robert de Clari abbiamo utilizzato il seguente testo, verificando sempre il francese antico originale: Roberto di Clari, *La conquista di Costantinopoli*, a cura di A.M. Nada Patrone, Genova 1972, pp. 227 sgg.

[92] P.F. Dembowski, *«Sindon» in the Old French Chronicle of Robert de Clari*, in *Shroud Spectrum International*, 2, 1982, pp. 12-18.

[93] Roberto di Clari, *La conquista di Costantinopoli*, cit., p. 227.

[94] Cfr. la bolla papale del giugno 1247 in cui si parla della transazione avvenuta tra Baldovino II e Luigi IX di «partem sudarii qui involutum fuit corpus eius Domini Nostri Jesu Christi in sepulchro». È ovvio che con *sudarii* non si intende un piccolo pezzo di stoffa, se esso avvolse il corpo di Gesù nel sepolcro.

[95] R.B.C. Huygens, *Un nouveau texte du traité «De constructione castri Saphet»*, in *Studi medievali*, 6, 1965, pp. 355-87.

[96] C.F. Defrémery, *Mémoires d'Histoire Orientale*, Paris 1862, pp. 363-64 e P. Riant, *Etudes sur les derniers temps du royaume de Jérusalem*, in *Archives de l'Orient latin*, 14, 1878, pp. 388-89.

[97] Tuttavia, come ho già sottolineato in precedenza, gli esami condotti da Max Frei non sono accettati da tutti gli scienziati; si veda per esempio S. Scannerini, R. Caramiello, *Il problema dei pollini*, in *Sindon*, 1, 1989, pp. 107-11.

[98] Per una trattazione esaustiva sul cosiddetto *Memorandum*: A. Lombatti, *Il Memorandum di Pierre d'Arcis: alcune considerazioni sulla redazione e sull'autenticità dei manoscritti*, in *Approfondimento Sindone*, 2, 1997, pp. 27-37.

[99] Non bisogna dimenticare che la Chiesa aveva due papi, uno a Roma e l'altro ad Avignone. Quello francese viene solitamente designato dagli storici come l'antipapa.

[100] Ancora fondamentale lo studio di U. Chevalier, *Etude critique sur l'origine du Saint Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris 1900.

[101] Per i documenti sulle dispute di Lirey si vedano gli originali trascritti in L. Fossati, *La Santa Sindone. Nuova luce su antichi documenti*, Torino 1961, Appendice 1.

[102] Anche se Walter McCrone continua ad affermare che non c'è sangue sulla Sindone, ritengo che un pittore medievale non potesse capire e riprodurre così tanti particolari anatomici. Forse l'ipotesi più verosimile è quella del bassorilievo riscaldato. Cfr. V. Pesce Delfino, *E l'uomo creò la Sindone*, cit.

[103] K.E. Stevenson, G.R. Habermas, *Verdetto sulla Sindone*, cit., p. 214.

[104] Cfr. S. Murray, *Building Troyes Cathedral*, Indiana 1987 e N. Bongartz, *Die frühen Bauteile der Kathedrale in Troyes*, Stuttgart 1979.

[105] N. Camusat, *Promptuarium sacrarum antiquitatum Tricassinae Diocesis*, Augusta Treverorum 1610, 412-20.

[106] Esattamente in un atto del parlamento datato 20 aprile 1336, J. Viard, *Documents parisiens du règne de Philippe VI de Valois (1328-1350)*, Paris 1911, pp. 295-96.

[107] Cfr. P.F. Anselme, *Histoire généalogique et chronologique de la Maison royale de France*, Paris 1726-33; D. Schwennicke, *Europäische Stammtafeln*, XVI, Marburg 1980-95.

[108] H. Beaune, J. D'Arbaumont, *La noblesse aux états de Bourgogne*, Dijon 1864, pp. LXV-LXVI.

[109] P.F. Anselme, *Histoire*, VIII, cit. p. 202.

[110] Conservata nell'Archivio nazionale di Parigi, MS. J.J. 1174, n° 315.

[111] Conservata nell'Archivio nazionale di Parigi, MS. J.J. 1174, n° 357.

[112] «quandam ecclesiam in honore beate Virginis Marie et precipue Annunciationis Jesu Christi fecit construi», missiva conservata nell'Archivio vaticano, Reg. Suppl. 19, f. 265.

[113] Ritengo debole quindi l'ipotesi che egli si sia procurata la Sindone durante le battaglie combattute in Grecia (1346), visto che la richiesta di costruire la chiesa è di almeno tre anni precedente alla spedizione militare.

[114] Biblioteca nazionale di Parigi, Ms. J.J. 82, f. 28.

[115] A. Lombatti, *La Sindone e Geoffroi de Charny*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997, pp. 34-38.

[116] *Ibid.*, p. 34.

[117] *Ibid.*: «nobilis viri domini Gauffridi de Charneyo, domini de Sauvoisyo et Lireyo, militis, in quibus et per quas heae nostre presentes littere sunt annexe, ac earum tenore attento diligenter, attentis eciam devocione et affectu dicti militis, quos erga divinum cultum hactenus habuit ... laudamus, ratificamus, approbamus, ac in et super eisdem nostrum prebemus consensus, autoritatem et decretum».

[118] *Ibid.*, p. 37: «pro parte ejusdem Gaufridi exposito, quod olim genitor

ipsius Gaufridi zelo devocionis accensus, quandam figuram sive representacionem Sudarii Domini nostri sibi liberaliter oblatam».

[119] D. Crispino, *The Pilgrim Badge of Lirey*, in *Shroud Spectrum International*, 25, 1987, pp. 13-18.

[120] Tuttavia la questione non è molto chiara. Cfr. A Lombatti, *La Sindone e Geoffroi de Charny*, cit., pp. 39-42.

[121] P.F. Anselme, *Histoire*, cit., VIII, p. 203 e ciò colloca la sua data di nascita verso il 1345.

[122] U. Chevalier, *Etude critique sur l'origine du Saint Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris 1900 e I. Wilson, *The Mysterious Shroud*, cit., p. 12.

[123] L. Fossati, *A Close Examination of the Memorandum of Pierre d'Arcis and the Writings of Clement VII*, in *Shroud Spectrum International*, 42, 1993, pp. 35-39.

[124] A. Lombatti, *La Sindone e Geoffroi de Charny*, cit., p. 39.

[125] Nel Memoriale di Pierre d'Arcis, infatti, si legge che Geoffroi «et licet in publico non asseratur verum Christi Sudarium». L. Fossati, *Nuova luce su antichi documenti*, cit., p. 215.

[126] V. Saxer, *Le Suaire de Turin aux prises avec l'histoire*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 76, 1990, pp. 21-55.

[127] F. Molteni, *Memoria Christi*, cit., pp. 24-31.

[128] La nipote di Geoffroi de Charny, Marguerite de Charny, dichiarò, con una frase assai ambigua, che «le sanct suaire, lequel piece fut conquis par feu messire Geoffroi de Charny, mon grant père» (M. Perret, *Essai sur l'histoire du S.Suaire du XIV^e^ au XVI^e^ siècle*, in *Memoires de l'Académie des Sciences Belles Lettres et Arts de Savoie*, 4, 1960, p. 81). La Sindone era stata conquistata *par feu*, cioè con il fuoco della battaglia secondo alcuni, o con una qualche forma di diritto feudale secondo altri (D. Crispino, *Why did Geoffrey de Charny change his mind?*, in *Shroud Spectrum International*, 1, 1981, p. 34).

Bibliografia

AA.VV., *I Celti*, Milano 1991
AA.VV., *Opere di san Bernardo*, Milano 1984
AA.VV., *Radiocarbon Dating of the Turin Shroud*, in *Nature*, 337, 1989
ABRAM N.H., *The Glory of Byzantium*, New York 1997
ADLER A., *Updating Recent Studies on the Shroud of Turin*, in *Archaeological Chemistry*, 625, 1996
ADOLF H., *New Lights on Oriental Sources for Wolfram's Parzival and other Grail Romances*, in *Publications of the Modern Languages Association of America*, 62, 1967
—, *Visio Pacis: Holy City and Grail*, Philadelphia 1960
ALBERTO S., *Vangelo e storicità*, Milano 1995
ALBON M. DE, *Cartulaire général de l'Ordre du Temple*, Paris 1913
ALCOCK L., *Arthur's Britain*, London 1971
ALFÖLDI A., *Costantino tra paganesino e cristianesimo*, Bari 1976
AMBELAIN R., *Il segreto dei templari*, Roma 1975
AMBROGIO, *Opere*, a cura di G. COPPA, Torino 1969
ANDRONIK C.M., *Quest for a King*, New York 1989
ANGLADE J., *Anthologie des Troubadors*, Paris 1927
ANSELME P., *Histoire généalogique et chronologique de la maison royale de France*, Paris 1726-33
Apocrifi, a cura di E. WEIDINGER, Casale Monferrato 1996
ARMSTRONG G., *The Scene of the Blood Drops on the Snow*, in *Kentucky Romance Quarterly*, 19, 1972
ASHE G., *What Sort of Picture*, in *Sindon*, 1, 1966
—, *King's Arthur Avalon*, New York 1958
—, *From Ceasar to Arthur*, London 1960
—, *King Arthur in Fact and Legend*, Trenton 1971

—, *Kings and Queens of Early Britain*, London 1982
—, *The Discovery of King Arthur*, London 1985
—, *Quest for Arthur's Britain*, London 1987
ATTANASIO A., *Kingdom of the Grail*, New York 1994
AURENHAMMER H., *Lexikon der christliche Ikonographie*, Wien 1959
AYASSOT E., *La Sindone: radiografia di una prova*, Torino 1978
BABINET R., *La profession de foi en Jésus-Christ des derniers templiers*, in *La Pensée Catholique*, mars-avril 1996
BAGATTI B., *Alle origini della Chiesa: le comunità giudeo-cristiane*, Città del Vaticano 1981
BAIGENT M., LEIGH R., LINCOLN H., *Il Santo Graal*, Milano 1982
BAIGENT M., LEIGH R., *I misteri del Mar Morto*, Milano 1997
BAIMA BOLLONE P., *Alla ricerca dell'uomo della Sindone*, Milano 1987
—, *Sindone o no?*, Torino 1990
BAIMA BOLLONE P., ZACÀ S., *La Sindone al microscopio*, Torino 1997
BANCHIO G., *Carlo Magno*, Teramo 1996
BARBER M., *The Grand Masters of the Order of the Temple*, University of Nottingham 1968
—, *The Origins of the Order of the Temple*, in *Studia Monastica*, 12, 1970
—, *Jacques de Molay, the Last Grand Master of the Order of the Temple*, in *Studia Monastica*, 14, 1972
—, *The Trial of the Templars*, Cambridge 1978
—, *The Templars and the Turin Shroud*, in *Shroud Spectrum International*, 6, 1983
—, *La storia dei templari*, Casale Monferrato 1997
BARBER R., *The Figure of Arthur*, London 1972
—, *King Arthur: King and Legend*, New York 1988
BARTHELME D., *The King*, London 1992
BARTHÉLEMY DE A., *Pèlerins champenois en Palestine 1097-1249*, in *Revue de l'Orient latin*, 2, 1893
BASCHERA R., *La S. Sindone e i suoi segreti*, Torino 1978
BAUMSTARK R., *Der Gral*, Köln 1995
BAYER H., *Gral: die hochmittelalterliche Glaubenskriese im Spiegel der Literatur*, Stuttgart 1983
BEALL T.S., *Joseph's Description of the Essenes*, Cambridge 1988
BEAUNE H., J. D'ARBAUMONT, *La Noblesse aux états de Bourgogne*, Dijon 1864
BECK A., *La fine dei templari*, Casale Monferrato 1996
BECKER J., *Paolo, l'apostolo dei popoli*, Brescia 1996

BEDINI B., *Le reliquie della passione del Signore*, Roma 1987
BEDNAR J., *La spiritualité et le symbolisme dans les oeuvres de Chrétien de Troyes*, Paris 1974
BELLINI E., *Su Cristo: il grande dibattito nel IV secolo*, Milano 1978
BEN-DOV M., *In the Shadow of the Temple: The Discovery of Ancient Jerusalem*, New York 1985
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*, in *S. Bernardi Opera*, a cura di J. LECLERCQ e E.M. ROCHAIS, Roma 1963
BERTELLI C., *Storie e vicende dell'Immagine Edessena*, in *Paragone*, 217, 1968
BIEMA VAN D., *The Gospel Truth?*, in *Time Magazine*, 15, 1996
BIRSCH-HIRSCHFELD A., *Die Sage vom Gral*, Wiesbaden 1969
BLAKE E.O., *The Formation of the «Crusade Idea»*, in *Journal of Ecclesiastical History*, January 1970
BLANK J., *Paulus*, München 1982
BLAYLOCK J.P., *The Paper Grail*, New York 1992
BLINZLER J., *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal 1952
—, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1969
—, *Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testamentes*, Stuttgart 1969
BOHON DE M.-A., *Un historien des Croisades, Guillaume de Tyr*, in *Jerusalem*, 5, 1912
BONANTE U., *Nascita di una religione: le origini del Cristianesimo*, Torino 1994
BONGARTZ N., *Die frühen Bauteile der Kathedrale in Troyes*, Stuttgart 1979
BONNET-EYMARD B., *La vittoria della Sindone acquisita dalla scienza*, S. Parres-les-Vaudes 1990
BORDONOVE G., *La tragedie des Templiers*, Paris 1993
—, *I templari*, Carnago 1994
BORNKAMM G., *Paulus*, Stuttgart 1970
—, *Jesus of Nazareth*, London 1973
BOVON F., *The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of Apostles*, in *Harvard Theological Review*, 81, 1988
BOWMAN S., *Radiocarbon Dating*, London 1990
BRADLEY M., *The Mists of Avalon*, New York 1982
—, *Holy Grail Across the Atlantic*, New York 1988
BRAMLEY W., *The Gods of Eden*, London 1989
BRAUN H., *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart 1972
BREADSTED J., *History of Egypt*, London 1977

BRÉHIER L., *L'art chrétien, son développement iconographique*, Paris 1928
BREZZI P., *La politica religiosa di Costantino*, Napoli 1965
BROMWICH R., *Trioedd Ynys Predein*, Cardiff 1991
BROWN R.E. , *The Death of the Messiah*, II, New York 1992
BRUCE J.D., *The Evolution of Arthurian Romances*, Baltimore 1928
BURBER M., *Mosè*, Casale Monferrato 1983
BURDACH K., *Der Graal*, Darmstadt 1974
BULLOCK-DAVIES C., *Chrétien de Troyes and England*, in *Arthurian Literature*, 1, 1981
BULST-THIELE M.L., *Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens, 1118/9-1314*, Göttingen 1974
BULST W., *The Pollen Grains on the Shroud of Turin*, in *Shroud Spectrum International*, 10, 1984
—, *New Problems and Arguments about the Pollen Grains*, in *Shroud Spectrum International*, 17, 1988
BURMAN E., *The Templars: Knights of God*, Wellingborough 1986
BURNEY C.F., *The Aramaic Tradition of the Fourth Gospel*, Oxford 1922
BUSBY K. et al., *The Manuscripts of Chrétien de Troyes*, II, Amsterdam 1993
CABLE L.E., *Unholy Grail*, London 1991
CAHEN C., *Oriente e Occidente ai tempi delle Crociate*, Bologna 1986
CALDARARO N., *The Status of Research into the Authenticity of the Shroud*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997
CAMERON A., *The Sceptic and the Shroud*, corso inaugurale tenuto al King's College, London 29/04/1980
—, *Procopius and the Sixth Century*, London 1985
—, *Christianity and the rethoric of Empire*, Berkeley 1991
CAMPBELL J., *Myhts to Live By*, London 1973
CAMUSAT N., *Promptuarium sacrarum antiquitatum Tricassinae Diocesis*, Augusta Treverorum 1610
CARDINI F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI e XV secolo*, Milano 1991
—, *I poveri cavalieri di Cristo*, Rimini 1992
—, *Studi sulla storia e sull'idea di Crociata*, Roma 1993
—, *Il Santo Graal*, Firenze 1997
CARRIÈRE V., *Les débuts de l'Ordre du Temple en France*, in *Le Moyen Age*, 27, 1914
CAVATERRA E., *Il giallo della Sindone*, Milano 1978

CAVENDISH C., *King Arthur and the Grail*, London 1987
CAZELLES H., *Alla ricerca di Mosè*, Brescia 1982
CAZELLES B., *Unholy Grail*, Standford 1996
CHARNET L., *Dès Vaus d'Avalon à la Queste du Graal*, Paris 1967
CHARPENTIER J., *Les grands Templiers. Chronique de la cathédral de Chartres au XIII^e siecle*, Paris 1935
CHARPENTIER L., *I misteri della cattedrale di Chartres*, Torino 1972
CHAUVET J., *La queste du Saint Graal*, Paris 1988
CHEVALIER U., *Etude critique sur l'origine du Saint Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris 1900
CHIARAVELLO G., *Genesi e storia della S. Sindone*, Napoli 1978
CHIFFLET J.J., *De linteis supulchralibus Christi Servatoris crisis historica*, Anteverpiae 1624
CHOURAQUI A., *Mosè*, Genova 1996
CHRÉTIEN DE TROYES, *Arthurian Romances*, by D.D.R. OWEN, Oxford 1985
CHRÉTIEN DE TROYES, *I romanzi cortesi*, a cura di G. AGRATI e M.L. MAGINI, Milano 1994
CLÉVENOT M., *Nel cuore del Medioevo, XII-XIII secolo*, Roma 1987
COHEN J., *The Origins and Evolution of the Moses Nativity History*, New York 1993
COHN H., *Trial and Death of Jesus*, New York 1971
COLLINS DE PLANCY J.A.S., *Dizionario critico delle reliquie religiose e delle immagini miracolose*, a cura di V. PICCOLO e I. BELLOTTA, Roma 1982
COLLINS J.J., *Sangraal, The Mistery of the Holy Grail*, New York 1996
CONDUMER P., *La Sindone: testimone o inganno?*, Torino 1978
CONSOLI S., *Culto delle immagini e crisi iconoclastica*, Atti del Convegno, Catania 1984, Palermo 1986
CONZELMANN H., *Zur Methode der Jesu-Leben-Forschung*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56, 1959
—, *Le origini del cristianesimo*, Torino 1987
CORLEY C.F., *The second continuation of the old French Perceval*, London 1987
COUSIN P., *Les débuts de l'Ordre des Templiers et Saint Bernard*, in *Mélanges St. Bernard*, Dijon 1953
COYAJEE J.C., *Iranian and Indian analogues of the Legend of the Holy Grail*, Bombay 1939
CRISPINO D., *Why did Geoffrey de Charny change his mind?*, in *Shroud Spectrum International*, 1, 1981
—, *The Pilgrim Badge of Lirey*, in *Shroud Spectrum International*, 25, 1987

—, *The Shroud of Besançon*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997
CROSSAN J.D., *Gesù*, Firenze 1994
CULLMANN O., *Gesù e rivoluzionari del suo tempo*, Brescia 1980
CUPPITT D., *The Debate about Christ*, London 1979
CURETON W., *Ancient Syriac Documents*, Amsterdam 1967
CURRER-BRIGGS N., *The Shroud and the Grail*, New York 1987
—, *Shroud Mafia*, Lewes 1995
CURZON DE H., *La règle du Temple*, Paris 1886
DAFYDD H., *Arthur War Lord*, London 1994
DAICHES D, *Moses, Man in wilderness*, New York 1992
DAILLIEZ L., *La règle des Templiers*, Nice 1977
D'ARONCO G., *Un romanzo per l'Europa*, in *La Grande Queste du Saint Graal*, Udine 1990
DEFRÉMERY C.F., *Mémoires d'Histoire Orientale*, Paris 1862
DELACRUELLE E., *L'idée de croisade au Moyen Age*, Torino 1980
DELAFORGE G., *The Templar Tradition in the Age of Aquarius*, Vermont 1987
DELLA VECCHIA F., *Ridatare i Vangeli?*, Brescia 1997
DE MAFFEI F., *Icona, pittore e arte al Concilio niceno*, Roma 1974
DEMBOWSKI P.M., *Sindon in the Old French Chronicle of Robert de Clari*, in *Shroud Spectrum International*, 2, 1982
DEMURGER A., *Vita e morte dell'Ordine dei templari*, Milano 1996
Didaché. La dottrina dei dodici apostoli, a cura di U. MATTIOLI, Cinisello Balsamo 1980
DIMINO I., *Maria Maddalena nei Vangeli: storia di una leggenda*, Sciacca 1983
DOBSCHÜTZ VON E., *Christusbilder. Untersuchungen zur Christlichen Legende*, Leipzig 1909
DODD C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963
DONINI A., *Breve storia delle religioni*, Roma 1991
DRAGO P.C., *Storia di Cristo e delle origini del cristianesimo*, Torino 1994
DREWS R., *In Search of the Shroud of Turin*, Totowa 1984
DRIJVERS H.J.W., *Edessa und das jüdische Christentum*, in *Vigiliæ Christianæ*, 24, 1970
—, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980
DU BOURGET P., *Early Christian Paintings*, London 1965
DUBY G., *San Bernardo e l'arte cistercense*, Torino 1982
—, *L'Europa nel Medioevo*, Milano 1988
DUNNING R.W., *Arthur the King in the West*, New York 1988

DUNOD DE CHARNAGE I., *Histoire de l'Eglise, ville et diocèse de Besançon*, Besançon 1750
DURAND F., *I Vichinghi*, in *Archeo*, 8, 1996
EDBURY P.W., ROWE, J.G., *William of Tyre. Historian of the Latin East*, Cambridge 1988.
EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, a cura di P. SINISCALCO e L. SCARAMPI, Roma 1992
EISENMAN R.H., *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumrân. A New Hypothesis of Qumrân Origins*, Leiden 1983
EISENMAN R.H., WISE M., *Manoscritti segreti di Qumran*, Casale Monferrato 1994
EISENTRAUT L., *Grammatik des Guiot von Provins*, Kassel 1872
EISLER R., *Iesus, Basiléus u Basiléusas*, II, Heidelberg 1929-1930
Epistola di Barnaba, a cura di F. SCORZA BARCELLONA, Torino 1975
ERDMANN C., *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton 1977
ERNOUL, *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, éd. par L. DE MAS-LATRIE, Paris 1871
ERNST J., *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1991
—, *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia 1985
ERSKINE J., *Galahad, Enough of His Life to Explain His Reputation*, Indianapolis 1926
EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino*, a cura di L. TARAGLIA, Napoli 1984
EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica*, a cura di F. MASPERO e M. CEVA, Milano 1979
EVOLA J., *Il Mistero del Graal*, Roma 1996
FABRIS R., *Giovanni*, Roma 1992
FANTHORPE P.A., *The Holy Grail revealed*, North Hollywood 1982
FARMER W.R., *The Synoptic Problem*, London and New York 1964
FAYDER-FEYTMANS G., *La Belgique à l'époque mérovingienne*, Bruxelles 1964
FAZZO V., *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità fino al Cristianesimo*, Napoli 1977
FIEBAG J., *Die Entdeckung des Grals*, München 1990
FILAS F., *The dating of the Shroud of Turin from coins of Pontius Pilate*, Youngtown 1982
FIRPO G., *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, Brescia 1983
FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, a cura di G. VITUCCI, Milano 1974
FLAVIO GIUSEPPE, *Guerra Giudaica*, a cura di G. VITUCCI, Milano 1991
FLIP J., *I Celti*, Roma 1996

FOLEY C., *Carbon Dating and the Holy Shroud*, in *Shroud Spectrum International*, 1, 1981
—, *The Besançon Cloth*, in *Sindon*, 1, 1989
FOSSATI L., *La Santa Sindone. Nuova luce su antichi documenti*, Torino 1961
—, *Le copie della Sindone*, in *Studi Cattolici*, 260 e 262, 1982
—, *La Sindone a confronto con le sindoni*, in *Collegamento pro Sindone*, luglio-agosto, 1989
—, *Sindone: in attesa di nuove analisi*, in *Studi Cattolici*, 346, 1989
—, *Le copie della Sacra Sindone e il loro valore documentario*, in *Sindon*, 3, 1991
—, *A close Examination of the Memorandum of Pierre d'Arcis and the Writings of Clement* VII, in *Shroud Spectrum International*, 42, 1993
FRANXMAN T.W., *Genesis and the Jewish antiquities of Flavius Josephus*, Rome 1979
FRAPPIER J., *Chrétien de Troyes*, Athens 1982
—, *Chrétien de Troyes et le Mythe du Graal*, Paris 1979
FRAZER J., *Il ramo d'oro*, Torino 1995
FREI M., *Nine Years of Palinological Studies*, in *Shroud Spectrum International*, 3, 1982
FROLOW A., *Les reliques de la Vraie Croix*, Paris 1961
FULCHERIO DI CHARTRES, *Historia Hierosolymitana*, hrsg. von H. HAGENMEYER, Heidelberg 1913
FUNK R.W., *Honest to Jesus*, San Francisco 1996
FUNK R.W. and THE JESUS SEMINAR, *The Parables of Jesus*, Sonoma 1988
—, *The Five Gospels*, New York 1993
GAETANO DI SANTA TERESA, *Il Catino di smeraldo orientale, gemma consagrata da N.S. Gesù Cristo nell'Ultima Cena degli Azimi, e custodita con religiosa pietà dalla serenissima Repubblica di Genova, come glorioso trofeo riportato nella conquista di Terra Santa l'anno* MCI, Genova 1726
GALLAIS P., *Robert de Boron en Orient*, Genève 1970
GARDNER L., *Bloodline of the Holy Grail*, Shaftesbury 1996
GÄRTNER K., *Studien zu Wolfram von Eschenbach*, Tübingen 1989
GASH J., *The Grail Tree*, London 1979
GAUTHIER J., *Notes iconographiques sur le Saint-Suaire de Besançon*, Besançon 1883
GEOFFROY DE CHARNY, *A critical Edition of Geoffroy de Charny's Livre Charny and the Demands pour la joute, les tournois et la guerre*, by M.A. TAYLOR, Ann Arbour 1977

GEOFFREY OF MONMOUTH, *History of the Kings of Britain*, by L. THORPE, London 1966
GELSTON A., *The Eucharistic prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992
GENICOT L., *La spiritualità medievale*, Catania 1958
GENUYT C.N., *Le recueil généalogique des anciennes familles de Langres*, Nanterre 1983
GHIBERTI G., *I Vangeli e la Sindone*, Roma 1982
—, *Sindone, Vangeli e vita cristiana*, Leumann 1997
GILSON E., *La mystique de la grâce dans «La Queste du Saint Graal»*, in *Les idées et les lettres*, Paris 1955
GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, a cura di V. FAZZO, Roma 1983
GIROUARD M., *The Return to Camelot*, New Haven and London 1981
GODFREY T., *The Emperor Arthur*, New York 1967
GOETINCK G., *Peredur: A Study of Welsh Traditions in the Grail Legends*, Cardiff 1975
GOODRICH N.L., *Il Santo Graal*, Milano 1996
GOTTSCHALK A., *Die Sprache von Provins im 13. Jahrhundert*, Kassel 1893
GRABAR A., *Christian Iconography. A Study of its Origin*, Princeton 1980
GRABOIS A., *Le pèlerin occidental en Terre Sainte à l'époque des Croisades et ses réalités: la relation de pèlerinage de Jean de Würtzbourg*, in *Mélanges offerts à E.R. Labande*, Poitiers 1975
GRAMAGLIA P., *L'uomo della Sindone non è Gesù*, Torino 1978
—, *Le ultime «scoperte» sulla Sindone di Torino*, Torino 1981
—, *La Sindone di Torino: alcuni problemi storici*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3, 1988
—, *Ancora la Sindone di Torino*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1, 1991
—, *Giovanni Skylitzes, il panno di Edessa e le «sindoni»*, in *Approfondimento Sindone*, 2, 1997
GREINER W., *Grals-Geheimnisse*, Dornach 1983
GRESSMANN H., *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamenten*, Tübingen 1909
GRIFFITHS P., *The Lay of Sir Tristam*, London 1991
GROOS A., *Romancing the Grail*, Ithaca 1995
GROSSUET R., *Sur un passage obscur de Guillaume de Tyr*, Paris 1939
GUILLAUME de TYR, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, in *Recueil des historiens des Croisades*, I, Paris 1844

HAAS N., *Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha Mivtar*, in *Israel Exploration Journal*, 20, 1970
HALLIER L., *Untersuchungen über die Edessenische Chronik*, in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1, 1892
HANCOCK G., *Il mistero del sacro Graal*, Milano 1996
HARVEY A.E., *Companion to the Gospels*, Oxford 1972
HASEL M.G., *Israel in the Merenptah Stela*, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 296, 1994
HEDGES R.E.M., *A note concerning the application of radiocarbon dating to the Turin Shroud*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997
HEINZ-MOHR G., *Lessico di iconografia*, Milano 1984
HEISENBERG A., *Nikolaos Mesarites, die Palastrevolution des Johannes Komnenus*, Würtzburg 1907
HENGEL M., *The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark*, London 1985
—, *Crucifixion*, London 1988
HERM G., *Il mistero dei Celti*, Milano 1996
HEWITT J., *The Use of Nails in the Crucifixion*, in *Harvard Theological Review*, 5, 1932
HIESTAND R., *Kardinal Bischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templer Ordens*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 99, 1988
HOEPFFNER E., *L'Estoire dou Graal de Robert de Boron*, Paris 1951
HOLL K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1928
HOLMES U.T., *A New Interpretation of Chrétien's «Conte del Graal»*, in *Studies in the Romance Languages and Literatures*, 8, 1948
—, *Chrétien de Troyes*, New York 1970
HOLTZ T., *Geschichte und Theologie des Urchristentums*, Tübingen 1991
HOWARD G., *The Teaching of Addai*, Chico 1981
HUNTER J., *Percival and the Presence of God*, London 1978
HUSCHENBETT D., *Albrechts Jüngerer Titurel*, München 1979
HUYGENS R.B.C., *Un nouveau texte du traité «De constructione castri Saphet»*, in *Studi medievali*, 6, 1965
—, *La tradition manuscrite de Guillaume de Tyr*, Spoleto 1964
HUYGENS R.B.C., MAYER H.E., ROSCH G., *Chronique par Guillaume de Tyr*, Tournai 1986
IACOPO da VARAZZE, *Leggenda aurea*, a cura di A. e L. VITALE BROVARONE, Torino 1995

IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, a cura di E. BELLINI, Milano 1981
Itinera Hierosolymitana, éd. par T. TOBLER, A. MOLINIER, Genève 1879
IVANOV A., KUTZNETSOV D.A., *Biophysical correction to the old textile radiocarbon dating results*, in *L'identification scientifique de l'homme du Linceul*, Atti del Simposio, Roma 1993, Parigi 1995
JACKSON J.P., *Foldmarks as a Historical Record of the Turin Shroud*, in *Shroud Spectrum International*, 11, 1984
—, *The Radio-carbon Date and how the Image was formed on the Shroud*, in *Shroud Spectrum International*, 28-29, 1988
JACKSON J.P., *The Non-Communicative Dr. Koutznetsov*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 43, 1996
JACOBS J., *Fiabe celtiche*, Parma 1996
JOANNOV P.P., *La legislation impériale et la christianisation de l'Empire Romain*, Roma 1972
JOSHUA THE STYLITE, *Chronicle*, by W. WRIGHT, Cambridge 1882
JUBAINVILLE DE A., *Histoire des Ducs et des Comtes de Champagne*, II, Paris 1859-1869
JUDICA-CORDIGLIA G., *L'uomo della Sindone, il Gesù dei Vangeli*, Chiari 1974
JUNG E., FRANZ VON M.L., *The Grail Legend*, London 1986
KAEUPER R.W., KENNEDY E., *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny: Text, Context and Translation*, Philadelphia 1996
KEE A., *Costantine versus Jesus*, London 1982
KEEN M., *La cavalleria*, Napoli 1986
KELLERMANN W., *Aufbaustil und Weltbild Chrétien von Troyes im Percevalroman*, Darmstadt 1967
KELLY D., *Chrétien de Troyes*, London 1976
—, *The Romances of Chrétien de Troyes*, Lexington 1985
KENNEDY B., *The Secret Tradition in Arthurian Legend*, London 1983
KIRCHER B., *Das Buch vom Gral*, München 1993
KLOPPENBORG J., *The Formation of Q*, Philadelphia 1987
KNIGHT C., LOMAS R., *La chiave di Hiram*, Milano 1997
KÖHLER E., *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris 1974
KOTTER B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III, Berlin 1975
KREY A.C., *William of Tyre: The Making of an Historian in the Middle Ages*, in *Speculum*, 2, 1941

KÜHN D., *Der Parzival des Wolframs von Eschenbach*, Frankfurt am Main 1987
KÜMMEL W.G., *Introduction to the New Testament*, London 1970
KRÜGER R., *Studien zur Rezeption des sogenannten Jüngeren Titurel*, Stuttgart 1986
La Bibbia di Gerusalemme, Bologna 1995
La continuation de Perceval, éd. par M. WILLIAMS et M. OSWALD, III, Paris 1922-1975
La leggenda del Santo Graal, a cura di G. AGRATI E M.L. MAGINI, Milano 1995
LANGE J., *David, il re*, in *Archeo monografie*, 3, 1996
LAPERROUSAZ E.M., *Gli Esseni secondo la loro testimonianza diretta*, Brescia 1988
La ricerca del Santo Graal, a cura di A. BÉGUIN e Y. BONNEFOY, Roma 1996
La Sindone di qua dai monti, a cura di E. BERTANA, Torino 1978
La Sindone, indagini scientifiche, a cura di S. RODOANTE, Atti del Convegno di Siracusa 1987, Cinisello Balsamo 1988
LAZZARI F., *Mistica e ideologia tra XI e XIII secolo*, Milano-Napoli 1972
LECLERCQ J., *Un document sur les débuts des Templiers*, in *Revue d'Histoire de l'Eglise*, 52, 1957
—, *Saint Bernard de Clairvaux. Les combats de Dieu*, Paris 1981
—, *The Renewal of Theology*, in G. CONSTABLE et al., *Renaissance and Renewal in the XII Century*, Cambridge 1982
LEGMAN G., *The Guilt of the Templars*, New York 1966
LE GOFF J., *L'uomo medievale*, Bari 1987
—, *L'immaginario medievale*, Milano 1993
LEHMANN J., *Mosè l'egiziano*, Milano 1987
Les Œuvres de Guiot de Provins, éd. par J. ORR, Manchester 1915
Les Romans du Graal dans la littérature des XII^e et XIII^e siècles, éd. par C.N.R.S., Paris 1956
LEWIS C.B., *Classical Mythology and Arthurian Romances: A Study of the Sources of Chrétien de Troyes*, London 1932
LIBERATI A.M., *I fuorilegge nell'antica Roma*, in *Archeo*, 1, 1997
LIVET G., MOUSNIER R., *Storia d'Europa. Il Medioevo*, Milano 1988
LIZERAND G., *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris 1923
LO MASTRO M., *Dossier Templari*, Firenze 1991
LOMBATTI A., *Doubts concerning the Coins over the Eyes*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 45, 1997
—, *La parrucca del templare*, in *Avvenire*, 20 agosto 1997

—, *La Sindone e Geoffroi de Charny*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997
—, *Il Memorandum di Pierre d'Arcis: alcune considerazioni sulla redazione e sull'autenticità dei manoscritti*, in *Approfondimento Sindone*, 2, 1997
—, *La genealogia di Geoffroi de Charny*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1998
LONGNON J., *Les premiers Ducs d'Athens et leur famille*, in *Journal des Savants*, janvier-mars 1973
LOOMIS R.S., *Wales and Arthurian Legend*, New York 1927
—, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, New York 1949
—, *The Grail: from Celtic Myth to Christian Symbol*, New York 1963
—, *Arthurian Legends in Medieval Art*, New York 1975
MACCOBY H., *Revolution in Judea*, New York 1980
MACCORMACK J., *Channel Island Churches*, Philmore 1987
—, *Mandylion Copy on Guernsey?*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 43, 1996
MACGREGOR R., *Indiana Jones and the Last Crusade*, London 1989
MALANTRUCCO L., *L'equivoco Sindone*, Roma 1992
MALONEY P.C., *Science, Archaeology and the Turin Shroud*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1998
MANDEL G., *Corano senza segreti*, Milano 1994
MARCHESI C., CAMPAGNA G., *Scrittori Latini*, Milano 1963
MARKALE J., *L'Epopée celtique en Bretagne*, Paris 1971
—, *Le Graal*, Paris 1982
—, *Rennes-le-Château*, Paris 1989
MARTIN J.P.P., *Les origines de l'église d'Edesse et des églises syriennes*, Paris 1889
MARX J., *La légende arthurienne et le Graal*, Genève 1974
MARX J., *Robert de Boron et Glastonbury*, in *Le Moyen Age*, 59, 1953
MATTHEWS C., *Elements of Celtic Tradition*, London 1989
MATTHEWS J., *Elements of Arthurian Traditions*, London 1989
—, *The Household of the Grail*, London 1990
—, *Il Graal, la ricerca infinita*, Milano 1995
MCCRONE W., *Light Miscroscopical Study of the Turin Shroud II e III*, in *The Microscope*, 28, 1980 e 29, 1981
—, *Judgement Day for the Turin Shroud*, Chicago 1996
—, *Red ochre and vermillion on Shroud tapes?*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1997

MEACHAM W., *On Carbon Dating the Turin Shroud*, in *Shroud Spectrum International*, 19, 1986
MEADE M., *Eleanor of Aquitaine*, New York 1977
MEIER J., *Law and History in Matthew's Gospel*, Rome 1976
MÉLA C., *La reine et le Graal*, Paris 1984
MELVILLE M., *La vie des Templiers*, Paris 1974
MENGHETTI M., *Il Romanzo*, Bologna 1988
MICHA A., *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, Genève 1987
—, *La tradition manuscrite des romans de Chrétien de Troyes*, Genève 1966
MICHEL LE SYRIEN, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche*, éd. par J.-B. CHABOD, III, Paris 1963
MICHELET J., *Procès des Templiers. Documents inédits*, II, Paris 1841-1851
MILLARD A., *Archeologia e Vangeli*, Cinisello Balsamo 1992
MIRABAIL M., *Dizionario dell'esoterismo*, Milano 1996
MÖHR G.-H., *Lessico di iconografia cristiana*, Milano 1982
MONTAGUE RHODES J., *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1926
MØLLER-CHRISTENSEN V., *Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar*, in *Israel Exploration Journal*, 26, 1976
MOLTENI F., *Memoria Christi*, Firenze 1996
MONACO R., *The Grail War*, New York 1983
MOORE G.F., *Storia delle religioni*, II, Milano 1990
MORALDI L., *Vangeli Apocrifi*, Casale Monferrato 1996
MORETTO G., *Sindone. La guida*, Torino 1996
MORGAN M.R., *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*, London 1973
MURRAY S., *Building Troyes Cathedral*, Indiana 1987
MUSSET L., *Les invasions. Les vagues germaniques*, Paris 1965
NAU F., *La Didascalie d'Addaï*, in *La Didascalie des douze Apôtres*, Paris 1912
NAUMAN H., *Wolfram von Eschenbach*, Frankfurt 1943
NELLI R., *Lumière du Graal*, Genève 1977
NICHOLSON H., *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights*, Leicester 1993
NICKELL J., *Inquest on the Shroud of Turin*, Buffalo 1983
NITZE W.A., *The Exhumation of King Arthur at Glastonbury*, in *Speculum*, 9, 1934
—, *The Old French Grail Romance «Perlesvaus»: A Study of its Principal Sources*, Baltimore 1902
NOBLE P.S., *Love and marriage in Chrétien de Troyes*, Cardiff 1982
NOERDLINOER H.S., *Moses and Egypt*, Los Angeles 1956

Nuovo Testamento Greco-Italiano, a cura di A. MERK E G. BARBAGLIO, Bologna 1990
NUTT A., *Studies on the Legend of the Holy Grail with special reference to the hypothesis of its celtic origin*, London 1888
OHLER N., *Vita pericolosa dei pellegrini nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996
OLMSTEAD A.T., *Jesus in the Light of History*, New York 1942
OPPENHEIM M. von, *Höhleninschrift von Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar*, Berlin 1914
ORIGENE, *I principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, a cura di M. SIMONETTI, Firenze 1975
ORIGENE, *I principi*, a cura di M. SIMONETTI, Torino 1989
ORIGENE, *I pagani di fronte al Cristianesimo: testimonianze del I e II secolo*, a cura di P. CARRARA, Firenze 1990
Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica sive historia de duabus civitatibus, a cura di A. HOFMEISTER, Hannover 1912
OURSEL R., *Les procès des Templiers*, Paris 1955
—, *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Roma 1988
OWEN D.D.R., *The Evolution of the Grail Legend*, Edinburgh 1968
PAGELS E., *I Vangeli gnostici*, Milano 1987
PALEOTTO A., *Considerations on the Wounds of the Lord's Feet, as seen on the Holy Shorud*, in *Shroud Spectrum International*, 9, 1983
PAPIAS, *Papiae Elementarium: Littera A*, a cura di V. DE ANGELIS, Milano 1977
PAPINI C., *Il Vangelo dei giudeo-cristiani e la sindone di Gesù*, in *Approfondimento Sindone*, 2, 1997
—, *Sindone: una sfida alla scienza e alla fede*, Torino 1998
PARKER D.C., *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge 1992
PARTNER P., *I templari*, Torino 1995
PASINI C., *Ambrogio di Milano*, Cinisello Balsamo 1996
PAUPHILET A., *Le legs du moyen âge. Etudes de littérature médiévale*, Melun 1950
—, *Historiens et chroniqueurs du Moyen Age*, Paris 1986
—, *Etudes sur la queste du Saint Graal*, Genève 1996
PEARSHALL L.B., *The Art of Narration in Wolfram's Parzival and Albrecht's Jüngerer Titurel*, Cambridge 1981
PELIKAN J., *Jesus Through the Centuries*, New Haven 1985
PENNA R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane: una documentazione ragionata*, Bologna 1984

PELIKAN J., *Gesù nella storia*, Bari 1989
PERNOUD R., *Les Templiers*, Paris 1974
—, *Eleonora d'Aquitania*, Milano 1983
PERRET M., *Essai sur l'histoire du S. Suaire du* XIV^e^ *au* XVI^e^ *siècle*, in *Memoires de l'Académie des Sciences Belles Lettres et Arts de Savoie*, 4, 1960
PESCE DELFINO V., *E l'uomo creò la Sindone*, Bari 1982
—, *L'immagine realizzata con un bassorilievo riscaldato*, in *Il Corriere della Sera*, 14 ottobre 1988
PETROSILLO O., MARINELLI E., *La Sindone: un enigma alla prova della scienza*, Milano 1990
PFEIFFER H., *L'immagine di Cristo nell'arte*, Roma 1986
PHILIPPS G., *La ricerca del Santo Graal*, Milano 1996
PIAGET A., *Le livre de Messire Geoffroi de Charni*, in *Romania*, t. XXVI, 1896
PONSOYE P., *L'Islam e il Graal*, Milano 1989
PORZOLIN G., *In che modo fu crocifisso l'uomo trovato nell'ossario di Giv'at ha-Mivtar*, in *Approfondimento Sindone*, 2, 1997, 39-47
PRAWER J., *The Settlement of the Latins in Jerusalem*, in *Speculum*, 27, 1952
PRIOR M., *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, Sheffield 1989
PRITZ R., *Nazarene Jewish Christianity*, Leiden 1988
PROSPERI A., *Tribunali della coscienza*, Torino 1996
PROBST-BIRABEN J.H., *Les mystères des Templiers*, Paris 1973
PUGNO G.M., *La Santa Sindone che si venera a Torino*, Torino 1961
RAFFARD DE BRIENNE D., *La Généalogie d'Othon de la Roche*, in *La Lettre mensuelle du CIELT*, avril 1994
RANKE F., *Zur Symbolik des Grals bei Wolfram*, in *Trivium*, 41, 1946
RAVASI G., *Il kerygma nel Nuovo Testamento*, Milano 1974
—, *La Terra Promessa: guida storica, archeologica e biblica*, Bologna 1987
—, *Pellegrini in Terra Santa*, Cinisello Balsamo 1987
—, *Gli Atti degli Apostoli: all'origine del Cristianesimo*, Bologna 1988
—, *La Buona Novella*, Milano 1996
—, *Matteo fu davvero testimone oculare?*, in *Il Sole 24 Ore - Supplemento culturale*, 2 giugno 1996
—, *Ma l'annuncio del Galileo trascende il tempo*, in *Il Sole 24 Ore - Supplemento culturale*, 23 giugno 1996

Recueil des historiens des Gauls et de la France, éd. par M. BOUQUET, XV, Paris 1738
RHYS J., *Studies in the Arthurian Legend*, London 1966
RIANT P., *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des Croisades*, Paris 1865
—, *Etudes sur les derniers temps du royaume de Jérusalem*, in *Archives de l'Orient latin*, 14, 1878
—, *Exuvia sacrae costantinopolitanae*, II, Ginevra 1878
RICCIOTTI G., *L'era dei martiri: il Cristianesimo da Diocleziano a Costantino*, Milano 1962
RIGNELL K.-H., *A Letter from Jacob of Edessa to John the Stylite of Litarab concerning ecclesiastical canons*, Lund 1979
RILEY-SMITH J.S.C., *The Title of Godfrey of Bouillon*, in *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 125, 1979
RINALDI P., *Un documento probante sulla localizzazione in Atene della Santa Sindone dopo il saccheggio di Costantinopoli*, in Atti del convegno Bologna 1981, Bologna 1983
ROBERT DE CLARI, *The Conquest of Costantinople*, by H.E. MCNEAL, New York 1936
ROBERT D.J., *The Echanted Cup*, New York 1953
ROBERTO DI CLARI, *La conquista di Costantinopoli*, a cura di A.M. NADA PATRONE, Genova 1972
ROBERTS C., *An Early Papyrus of the First Gospel?*, in *Harvard Theological Review*, 46, 1953
—, *Manuscripts, Society and Beliefs in Early Christian Egypt*, London 1979
ROBIN J., *Le royaume du Graal*, Paris 1992
ROBINSON J.A.T., *Redating the New Testament*, London 1976
—, *The Priority of John*, London 1985
ROBINSON J.J., *Born in Blood*, London 1990
—, *Dungeon, Fire and Sword. The Knights Templars in the Crusades*, New York 1991
RÖHRICHT R., *Regesta Regni Hierosolymitani*, Oeniponti 1893
ROLLESTON T.W., *I miti celtici*, Milano 1996
Romanzi cortesi, a cura di G. AGRATI e M.L. MAGINI, Milano 1983
ROQUEBERT M., *Les cathares et le Gral*, Toulouse 1994
ROQUES M., *«Graal» dans les parlers d'oïl*, in *Romance Philology*, 9, 1955
—, *Le Graal de Chrétien et la demoiselle au Graal*, in *Romania*, 76, 1955
ROUGUET C., *Troyes à travers les âges*, Troyes 1983
ROUSSET P., *Histoire d'une Ideologie, la Croisade. L'âge de l'homme*, Lausanne 1983

ROVIK S., *The Templars in the Holy Land during the XII Century*, Oxford 1986
RUNCIMAN S., *Some Remarks on the Image of Edessa*, in *Cambridge Historical Journal*, 3, 1931
—, *Emperor Romanus Lecapenus and his Reign*, Cambridge 1963
—, *The Fall of Costantinople*, Cambridge 1965
—, *Storia delle Crociate*, II voll., Torino 1993
—, *I Crociati alla conquista della Città Santa*, Casale Monferrato 1996
RUTHERFORD W., *Tradizioni celtiche*, Vicenza 1996
Saghe e leggende celtiche, a cura di G. AGRATI e M.L. MAGINI, Milano 1982
Saghe e racconti dell'antica Irlanda, a cura di G. AGRATI e M.L. MAGINI, Milano 1993
SALMERI F., *Manessier*, Catania 1984
SALVO DE J.A., *The Image Formation Process of the Shroud of Turin and its Similarities to Volckringer Patterns*, in *Shroud Spectrum International*, 6, 1983
SANDERS E.P., *Gesù. La verità storica*, Milano 1995
SANSONETTI P.G., *Graal et alchimie*, Paris 1982
SAUSER E., *Das heilige Mandylion-Bild der Sensucht nach Christus*, in *Trierer theologische Zeitschrift*, 93, 1984
SAVIO P., *Ricerche storiche sulla Sindone*, Torino 1957
—, *The Height of Christ*, in *Shroud Spectrum International*, 14, 1985
SAXER V., *Le culte de Marie Madaleine en occident dès origins à la fin du Moyen Age*, Paris 1959
—, *La Sindone di Torino e la storia*, in *Rivista di storia della chiesa*, 1, 1989
—, *Le Suaire de Turin aux prises avec l'histoire*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 76, 1990
SCANNERINI S., CARAMIELLO R., *Il problema dei pollini*, in *Sindon*, 1, 1989
SCANNERINI S., *Mirra, aloe, pollini e altre tracce*, Torino 1997
SCAVONE D.C., *Giuseppe d'Arimatea, il Santo Graal e l'icona di Edessa*, in *Collegamento pro Sindone*, sett.-ott. 1997
SCHMIDT K.O., *Dreistufen zum Gral*, Ergolding 1990
SCHNÜRER G., *Die ursprüngliche Templerregel*, Freiburg 1903
—, *Zu ersten Organisation der Templer*, in *Historisches Jahrbuch*, 31, 1911
SCHROEDER G.H., *Disciplinary, Decrees of the General Councils: Texts, Translation and Commentary*, St. Louis, 1937.

SCHWALBE L.A., *Scientific Issues and Shroud Research*, in *Shroud Spectrum International*, 35/36, 1990
SCHWARTZ S., *The Grail Hearts*, New York 1992
SCHWEITZER A., *The Quest of the Historical Jesus*, New York 1961
SCHWINGES R.C., *Kreuzsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, Stuttgart 1977
SCHWENNICKE D., *Europäische Stammtafeln*, Marburg 1980-1995
SÈDE G. DE, *L'Or de Rennes*, Paris 1967
—, *Le Vrai Dossier de l'énigme de Rennes*, Vestric 1975
—, *Rennes-le-Château*, Paris 1988
SEELEY D., *Jesus Death in Q*, in *New Testament Studies*, 38, 1992
SEGAL J.B., *Edessa. The Blessed City*, Oxford 1970
SEWARD D., *The Monks of War*, S. Albans 1974
SHAW M.R.B., *The Conquest of Costantinople*, Harmondsworth 1963
SIBALDI I., *I miracoli di Gesù*, Milano 1989
SILIATO M.G., *Indagine su un antico delitto*, Casale Monferrato 1983
—, *Sindone*, Casale Monferrato 1997
SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica*, III, Casale Monferrato 1996
SINCLAIR A., *The Sword and the Grail*, London 1992
SKELLS D., *The Romance of Perceval in Prose*, Seattle 1961.
SMART N., *The Religious Experience of Mankind*, New York 1992
SMITH M., *Il Vangelo segreto*, Milano 1977
—, *Jesus the Magician*, London 1978
SPERBER H., *Parzival*, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 87, 1956-57
SOGGIN A., *I manoscritti del Mar Morto*, La Spezia 1987
SORDI M., *I cristiani e l'Impero romano*, Milano 1984
SOX D., *The Shroud Unmasked*, Basingstoke 1988
STANGER M.D., *Literary Patronage at Medieval Court of Flanders*, in *French Studies*, 11, 1957
STANTON G., *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels?*, London 1995
STAUFFER E., *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957
STEINER R., *Cristo e il mondo spirituale: la ricerca del Santo Graal*, Milano 1980
STEVENSON K.E., HABERMAS G.R., *Verdetto sulla Sindone*, Brescia 1982
STOPANI R., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991

Storia dei re di Britannia, a cura di G. AGRATI e M.L. MAGINI, Parma 1989
Storia di re Artù e dei suoi cavalieri, a cura di G. AGRATI e M.L. MAGINI, Milano 1985
Storici arabi delle Crociate, a cura di F. GABRIELI, Torino 1987
STOYANOV J., *The Hidden Tradition in Europe. The secret history of Medieval Christian heresy*, London 1996
STRAITON M., *The Man of the Shroud*, in *Catholic Medical Quarterly*, August 1989
STUDER E., *Von mancherlei Schwierigkeiten, den Gral zu finden*, Freiburg 1989
TACITO, *Opere*, a cura di C. GIUSSANI, Torino 1968
TACITO, *Annali*, a cura di M. CALTABIANO, Milano 1978
TASSIN C., *Il Vangelo di Matteo*, Cinisello Balsamo 1993
TESSIER G., *Le baptême de Clovis*, Paris 1964
TEUTSCHMANN H., *Der Gral*, Dornach 1984
THIEDE P.C., *Il più antico manoscrtitto dei Vangeli?*, Roma 1987
THIEDE P.C., D'ANCONA M., *Testimone oculare di Gesù*, Casale Monferrato 1996
—, *Non scrissero per sentito dire*, in *Il Sole 24 Ore - Supplemento culturale*, 16 giugno 1996
THOMAS MALORY, *Storia di re Artù e dei suoi cavalieri*, a cura di G. AGRATI e M.L. MAGINI, Milano 1985
THORNTON A.G., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte in Albrechts von Scharfenberg Jüngerem Titurel*, Göppingen 1977
THÜMMEL H.G., *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehere*, Berlin 1992
TIXERONT L.J., *Les origines de l'Eglise d'Edesse et la légende d'Abgar*, Paris 1888
TREHARNE R.F., *The Glastonbury Legends*, London 1969
TRIBBE F.C., *Portrait of Jesus?*, New York 1983
TROIANI L., *Gli Ebrei e lo Stato pagano in Filone e Giuseppe*, Pisa 1980
TULEN VON DEN H., *The Crown*, Nebraska 1989
TURNER H.E.W., *Historicity and the Gospel*, New York 1963
TYRER J., *A Templar Idol in East Anglia?*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 16, 1988
UITTI K.D., *Story, Myth and Celebration in old French Narrative Poetry*, Princeton 1973
UNGERN-STERNBERG VON O., *Die Sternenschrift im Gralsgeschehen*, Kinsau 1984
UPTON-WARD J.M., *The Rule of the Templars*, Woodbridge 1992

VACANDARD E., *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, Paris 1895
VARENNE J-M., *Le Gral*, Paris 1986
VÀRI R., *Zum historischen Exzerpentenwerke des Kostantinos Porphyrogennetos*, in *Bizantinische Zeitschrift*, 17, 1908
VENTURA G., *Templari e templarismo*, Roma 1996
VEREMEULE C.C., *The cult of images of Imperial Rome*, Bretschneider 1987
VERMES G., *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, London 1994
VERHULST A.E., *Note sur une Charte de Thierry d'Alsace, Comte de Flandre*, in *Mélanges offerts à E.R. Labande*, Poitiers 1975
VEYRE M., *Présence des Templiers en Alsace*, Strasbourg 1973
VIAL G., *Le Conte du Graal*, Genève 1987
VIARD J., *Documents parisiens du règne de Philippe VI de Valois (1328-1350)*, Paris 1911
VIGNON P., *Le linceul du Christ*, Paris 1902
—, *Le Saint Suaire de Turin: devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique*, Torino 1978
VINAVER E., *The Rise of the Romance*, Oxford 1971
WAITE A.E., *The Holy Grail, its Legends and Symbolism*, London 1933
WALKER B., *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*, New York 1988
WALLIS-BUDGE E.-A., *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford 1934
WALTER MAPES, *De Nugis curialium*, by F. TUPPER and M.B. OGLE, London 1924
WANNER E., *Robert de Clari*, Schaffhausen 1901
WAPNEWSKY P., *Deutsche Literatur des Mittelalters*, Göttingen 1960
—, *Die Lyrik Wolframs von Eschenbach*, München 1972
WARNER M., *Sola tra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980
WEBER G., *Wolfram von Eschenbach. Seine dichterische und geistesgeschichtliche Bedeutung*, Frankfurt 1928
WEINRUB E.J., *Chretien's Jewish Grail*, Chapel Hill 1976
WENHAM D., *The Jesus Tradition outside the Gospels*, Sheffield 1985
WESTON J.L., *The Quest of the Holy Grail*, London 1913
—, *From Ritual to Romance*, Cambridge 1920
WHANGER A., *Polarized Image Overlay technique: a New Image*

Comparison, Method and its Applications, in *Applied Optics*, 24, 1985
WILLIAM OF TYRE, *History and Deeds Done Beyond the Sea*, by E.A. BABCOCK, A.C. KREY, New York 1986
WILSON I., *The Turin Shroud*, Garden City 1978 (edizione riveduta Harmondsworth 1979)
—, *The Mysterious Shroud*, New York 1986
—, *Holy Faces, Secret Places*, London 1992
—, *'Truth?' said Pilate 'What is that'*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 43, 1996
—, *Russia's Dr. Dimitri Kuznetsov: can he longer be believed?*, in *Newsletter* of the British Society for the Turin Shroud, 44, 1996
WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Parzival*, a cura di L. MANCINELLI, Torino 1989
WYNN M., *Wolfram's Parzival*, Frankfurt am Main 1984
YADIN Y., *Epigraphy and Crucifixion*, in *Israel Exploration Journal*, 23, 1973
ZADDY Z.P., *Chrétien Studies*, Glasgow 1973
ZAMBON F., *Robert de Boron e i segreti del Graal*, Firenze 1984
ZIAS J., *Crucifixion in Antiquity and the Question of the Authenticity of the Shroud of Turin. The Anthropological Evidence*, in *Approfondimento Sindone*, 1, 1998
ZIAS J., SEKELES E., *The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar*, in *Israel Exploration Journal*, 35, 1985
ZUGIBE F., *Two Questions About Crucifixion*, in *Biblical Review*, 5, 1989

Indice